

عیار پژوهشی در علوم انسانی

سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «عیار پژوهشی در علوم انسانی»
به استناد ماده واحد مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱
شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس
نامه شماره ۹۵۸۶ مورخ ۱۳۹۷/۰۷/۱۷
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی
وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از
شماره ۱۱ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

احمدحسین شریفی

جانشین سردبیر

مرتضی صانعی

مدیر اجرایی

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حسین بستان (تجفی)

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرفالدین

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فتحعلی خانی

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدالله فضل الهی قمی

استادیار دانشگاه آزاد قم

نعمت‌الله کرم‌اللهی

استادیار دانشگاه باقر العلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل

نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴

مشتکران ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵۱۸۶

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir &
www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com &
noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

جستاری در علم دینی؛ نقد و بررسی رویکرد تأسیسی/۵

محمد فولادی

نقد و بررسی نظریه روش شناختی ابطال گرایی پوپر و کارکرد آن در علوم انسانی/۲۹

حمید امامی فر

تمایز روش شناسی مکتب و علم اقتصاد اسلامی با تأکید بر اندیشه شهید صدر/۴۹

محمدجواد توکلی

چالش چارچوب نظری در اقتصاد اسلامی/۶۹

سجاد سیف‌لو

روش شناسی بنیادین نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی و ارزیابی مبانی آن از منظر

اندیشه اسلامی/۸۵

امین معظمی گودرزی

روش شناسی قوم نگاری آموزشی بر اساس تجارب مدرسه نور در روستای اوریری کنیا/۱۰۷

سیدفاله فضل الهی قمشی / مهدی یوسفی

جستاری در علم دینی؛ نقد و بررسی رویکرد تأسیسی

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸

چکیده

بررسی پیوند علم و دین در اسلام، از جمله مهم‌ترین موضوعات اساسی عصر حاضر است و سابقه‌ای دیرینه در تاریخ علم در تمدن اسلامی دارد. نظریه‌های بسیاری در زمینه دینی‌سازی علم مطرح شده‌اند. یکی از نظریه‌های منسجم در این عرصه، رویکرد تأسیسی علم دینی است. نقد، بررسی و ارزیابی این نظریه می‌تواند به پیشبرد و تکوین علم دینی کمک کند. این پژوهش، با شیوه تحلیل محتوی، و رویکرد نظری و تحلیلی، انتقادی این نظریه را بررسی و نقاط قوت، ضعف و ناکامی‌ها آن را نشان می‌دهد. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که رویکرد تأسیسی را می‌توان در چهار نظریه «دایرةالمعارفی دین»، «تهذیب جامع»، «تأثیر حداکثری دین در علم» و «گزیده گویی دین» بیان کرد. به نظر می‌رسد، هر یک از این نظریات دارای ناکامی‌هایی است. اما در زمینه دینی‌سازی علم، این نکته حیاتی است که دینی‌سازی در برخی علوم دینی، تحصیل حاصل است و در برخی دیگر، بی‌معناست. اما با اصلاح مبانی و پیش‌فرض‌های دینی، و بسط روش‌ها و اصلاح غایت علم، می‌توان علم را دینی ساخت؛ ضرورتی به تأیید تجربی فرضیات هم ندارد.

کلیدواژه‌ها: دین، علم دینی، رویکرد تأسیسی، نظریه دایرةالمعارفی دین، تهذیب جامع، و گزیده‌گویی دین.

طرح مسئله

سؤال اصلی در بحث از تحول علوم انسانی، سؤال از چگونگی تحول می‌باشد که سرانجام آن، شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی است. بنابراین، منظور از «تحول در علوم انسانی» این است که چگونه می‌توان به علوم انسانی اسلامی دست یافت؟ مراد از «اسلامی شدن علوم انسانی» هم اسلامیزه کردن علوم انسانی موجود نیست؛ زیرا اسلامیزه کردن علوم انسانی، تجربه‌ای ناموفق است که در برخی موارد همچون اقتصاد و بانکداری با آن مواجه هستیم. از این رو، برای اسلامی کردن علوم انسانی، توجه به این نکته ظریف ضروری است که هر علمی دارای یک زیربنا و یک روبناست، تا زمانی که زیربنای یک علم دچار تحول نشود، تحول بنیادی در آن علم یا اساساً ممکن نیست یا در حد تغییر صوری و شکلی خواهد بود. «اسلامیزه کردن علوم انسانی موجود»، به معنای تغییرات روبنایی با هدف همسویی حداقلی این علوم با باورها یا ارزش‌های حیاتی جامعه می‌باشد.

اما مراد از «اسلامی سازی علوم انسانی»، تحول بنیادین در علوم انسانی با هدف دستیابی به علوم انسانی اسلامی، از طریق ایجاد تحول در زیربنا و تاسیس این علوم و سپس، نوسازی روبنا بر مبنای زیربنا می‌باشد. مراد از «زیربنای علوم انسانی اسلامی» نیز مجموعه معارف ناب قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و علوم عقلی، فلسفه اسلامی می‌باشد. البته بی‌شک باید در اسلامی‌سازی علوم انسانی، پیوند معارف ناب و تعالیم اسلامی و علوم عقلی به تولید پارادایم‌های مورد نیاز منجر شود. روشن است که حضور معارف ناب اسلامی و فلسفه اسلامی در ساخت زیربنای علوم انسانی اسلامی حداکثری و در روبنا حداقلی است. اما اینکه چگونه «می‌توان» و «باید» علوم انسانی اسلامی تدوین کرد، باید گفت: تفاوتی در این زمینه وجود ندارد که بخواهیم یک علم اسلامی تدوین کنیم و یا یک علم سکولار؛ تنها تفاوت آن دو در پشته‌های متفاوتی است که تأثیرگذار بر محتوای این فرایند است؛ یعنی علوم انسانی اسلامی، تا آنجا که به منزله علمی از سنخ «دانش تجربی» است، باید در چنین فرایندی تکوین یابد و تا آنجا که دارای صفت «اسلامی» است، باید از آن گونه پشته‌های متفاوتی برخوردار باشد که از اندیشه اسلامی برگرفته شده باشند (غلامی، ۱۳۹۱، ص ۶). در این فرایند، نگاه نقادانه، عالمانه و روشمند برای تشخیص تجارب مثبت و منفی دیگران لازم است. این نقد نه از پایگاه علوم انسانی سکولار که باید از پایگاه علوم انسانی اسلامی و به تبع آن، موضوعات، اهداف، غیایات، مسائل و روش‌های مورد تأیید آن صورت گیرد.

این پژوهش به بررسی جایگاه رویکرد تأسیسی به علم دینی، انواع رویکردهای ذیل آن، و نحوه تعامل علم و دین و ارزیابی میزان وثاقت این رویکرد می‌پردازد.

مفهوم شناسی بحث

الف. مفهوم دین

هرگونه تلاش برای فهم چیستی و ماهیت علم دینی و رابطه علم و دین، مبتنی بر درک صحیح از مفهوم «علم» و «دین» است و بر اساس آن می‌توان به پرسش از امکان یا امتناع علم دینی پاسخ داد؛ چرا که اگر تصور روشنی از علم و دین نداشته باشیم، از مفهوم علم دینی نیز نمی‌توان سخن گفت. بنابراین، پیش از پرداختن به چیستی علم دینی، به بررسی مفهوم این دو واژه می‌پردازیم.

«دین» در لغت به معنای جزا و خضوع و تسلیم و انقیاد است. برخی معتقدند: تعریف ماهوی دین ممکن نیست؛ زیرا تعریف ماهوی شیء، بیان ذاتیات آن از قبیل جنس و فصل است و تعریف دین به این امور ممکن نیست؛ زیرا وحدت حقیقی ندارد و چون وحدت حقیقی ندارد، وجود حقیقی ندارد. در نتیجه ماهیت ندارد. بنابراین، فقط می‌توان تعریفی مفهومی از دین به دست داد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

درباره مفهوم «دین»، تعاریف گسترده و متفاوتی صورت گرفته است. منشأ این اختلاف در تعاریف، به اختلاف در مبانی و روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افراد بر می‌گردد. عده‌ای نگاه کارکردگرایانه به دین داشته و دین را با توجه به کارکرد آن تعریف کرده‌اند. بیشتر روان‌شناسان و جامعه‌شناسان براساس پژوهش از رفتار متدینان تعریفی از دین ارائه کرده‌اند که با مفهوم تدین خلط شده است. مانند این تعریف که دین «احساسات، اعمال و تجربیات هر یک از افراد بشر در خلوت خودشان است» (هیوم، ۱۳۷۸، ص ۲۳). گاهی نیز دین به عنوان اعتقاد و باور تعریف شده است و دین را «اعتقاد به خدایی همیشه زنده، یعنی اعتقاد به اراده ذهن الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد»، دانسته‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۸). گاهی نیز دین در حد یک احساس عاطفی یا امری قدسی یا شهودی تقلیل داده شده است و آن را وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت آمیز به نام «خشیت» نامیده‌اند (همان).

اما از میان اندیشمندان اسلامی آیت الله جوادی آملی معتقدند: دین مجموعه‌ای از عقاید، قوانین و مقررات است که هم به اصول بینشی بشر نظر دارد و هم درباره اصول گرایشی وی سخن می‌گوید و هم اخلاق و شئون زندگی او را تحت پوشش دارد. به دیگر سخن، دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۹۵-۹۳). آیت الله مصباح یزدی نیز دین را مجموعه‌ای از اعتقادات، اخلاق و احکام مبتنی بر آن می‌داند که از سوی خداوند متعال برای کمال و سعادت اخروی بشر نازل شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۲). طبق این تعریف، دین فقط شامل ادیان آسمانی خواهد شد و همه ادیان از دو بخش عقاید و دستورات ارزشی که بر

پایه آموزه‌های اعتقادی است، تشکیل می‌شوند. متفکران اسلامی بخش عقاید را «اصول دین» و بخش‌های عملی را «فروع دین» نامیده‌اند.

فارغ از این گونه تعاریف متنوع، باید گفت: مقصود از «دین» در این نوشتار ادیان آسمانی و مشخصاً دین اسلام است؛ یعنی مجموعه معارف (اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام) مربوط به مبدء و معاد که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده است.

ب. مفهوم علم

علم در ادبیات معاصر، بیانگر معرفتی است که در زبان انگلیسی به آن (Science) گفته می‌شود؛ یعنی معرفتی که به مطالعه انسان و طبیعت می‌پردازد و از روش تجربی هم پیروی می‌کند. معنای لغوی علم به صورت مصدری، یقین داشتن، دانستن، استوار کردن و به صورت اسم مصدری به معنای دانش، آگاهی و یقین است (معین ۱۳۸۱، ذیل واژه: دهخدا، ۱۳۳۷، ذیل واژه). اما در تعریف اصطلاحی، برخی علم را مفهوم بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته و تعاریف مطرح شده را تعریف حقیقی نمی‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲). گاهی نیز از علم تعبیر به «کشف واقع» شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸). طبق این تعریف، بسیاری از علوم اعتباری و غیراعتباری مثل ادبیات، اصول، فقه و... از محل بحث خارج می‌شود. گاهی نیز علم را براساس موضوع تعریف کرده‌اند. از این رو، علم را مجموعه دانسته‌های منسجم و روشمند درباره یک موضوع یا مطالعاتی می‌دانند که در کار دستیابی به یک هدف معرفتی است. به عبارت دیگر، علم مجموعه قضایای کلی حقیقی (غیر قراردادی) است که دارای محور خاصی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۸۵).

به طور کلی می‌توان گفت: علم مجموعه‌ای از مسائل سازمان یافته حول موضوع واحد است. این تعریف علم، شامل همه علوم نظری و عملی می‌شود. گروهی در تعریف علم، روش را مد نظر قرار داده و علم را مجموعه قضایایی حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد، تعریف کرده‌اند (حبیبی، ۱۳۸۷، ص ۳۴). در این صورت، علم فقط شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های حصولی است که با روش‌های حسی و تجربی به دست آمده است و علم فقط در علوم تجربی منحصر خواهد شد. این تعریف علم، برخاسته از رویکرد اثبات گرایانه‌ای است که دایره معرفت یقینی و شناخت انسان را به امور حسی و تجربی محدود می‌داند. طبق این دیدگاه «علم، معرفتی دائماً متغیر به جهان مادی مبتنی بر خردورزی و تجربه باوری تلقی می‌شود» (نصر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷).

در مجموع می‌توان گفت: علم دارای سه اصطلاح کلی است:

۱. علم به معنای اعم: این نوع علم عبارت از مطلق آگاهی و فهم است که تصور و تصدیق، معرفت حضوری، و حصولی، و جزئی و کلی، و نیز معرفت حقیقی و اعتباری را دربرمی‌گیرد.

۲. باور صادق موجه: این تعریف تنها دربردارنده تصدیقات و دربارهٔ معارف ناظر به واقع و نه اعتباری است.

۳. علم به معنای خاص: بدین معنا، علم رشتهٔ علمی‌ای است که روش تحقیق آن تجربی است و در اصطلاح به آن «science» می‌گویند؛ یعنی مجموعه‌ای معرفتی مشتمل بر سازمان منظم (منظومهٔ معرفتی) دربارهٔ جهان واقع، که با روش علمی (= تجربی) به دست آمده است. علم تجربی به این معنا، علوم طبیعی و انسانی را دربرمی‌گیرد (حسین زاده، ۱۳۸۲، ص ۵-۴۴؛ بستان، ۱۳۸۷، ۳۴)

ج. علوم انسانی

از جمله تقسیمات علوم، تقسیم به علم مدرن و علم سنتی است. منظور از «علم مدرن»، علمی است که در غرب پس از رنسانس به وجود آمد. اساس این علم تجربه است؛ یعنی علوم تجربی اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی؛ علمی مانند فیزیک و شیمی و نیز روان‌شناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی و...، که از روش تجربی استفاده می‌کنند. به طور کلی، هر علمی که روش آن تجربه، مشاهده و آزمایش، نظریه‌پردازی و آزمون باشد، «علم تجربی» اطلاق می‌گردد، اعم از علوم طبیعی یا انسانی. در مقابل این علوم، علم دینی قرار دارد.

اما از نظر برخی محققان، علوم انسانی دانش ناظر به حالات، شئون و رفتارهای انسانی اعم از رفتارهای فردی و یا اجتماعی است. مراد از حالات و شئون، گاهی از نوع حالات فیزیولوژیک و طبیعی آدمی است. مثل ضربان قلب و کیفیت آن یا گردش خون و گاهی نوع حالاتی که منسوب به انسان‌اند. آنچه مورد مطالعه علوم انسانی است، نوع دوم است؛ یعنی حالات و شئون انسانی انسان. مهم‌ترین ویژگی چنین حالاتی عبارتند از: اختیاری، معنادار، غایتمند، آمیخته با ارزش‌ها، قانونمندی حاکم بر آنها بسیار دشواریاب و تفسیر و پیش‌بینی آنها بسیار دشوار است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۴)

بحث در این است علمی که روش آن تجربی باشد، می‌تواند دینی و اسلامی شود. به عبارت دیگر، محل نزاع در علوم انسانی و اسلامی، نه در علوم طبیعی و توصیفی، بلکه در علوم هنجاری و انسانی، همچنین نه در علوم دینی و اسلامی همچون، فقه، کلام، تفسیر و...، بلکه در علوم انسانی تجربی است. حال پرسش این است که نقش دین در شکل‌گیری چنین علمی چیست؟ آیا می‌توان سخن از علوم انسانی اسلامی به میان آورد؟ و اینکه علوم موجود تجربی در جوامع غربی که به علوم تجربی معروفند و روش آنها عمدتاً تجربی است، آیا می‌توانند دینی و به معنای خاص در اینجا، متناسب با معارف قرآن و اهل بیت(ع)، «اسلامی» شوند.

د. چستی علم دینی

علم دینی، به علمی اطلاق می‌شود که به بررسی و تفسیر گزاره‌های دینی می‌پردازند. علم کلام... تفسیر قرآن، حدیث و فقه علوم دینی هستند؛ زیرا مراد خداوند و اولیای دین از عبارات موجود در متون دینی را استنباط و عرضه

می‌کنند. علوم قرآن، اصول فقه، رجال، درایه و قواعد فقه نیز که به تنقیح مبادی و مبانی تفسیر و اجتهاد می‌پردازند، به جهت پیوندی که با عقاید و متون دینی دارند، علوم دینی هستند (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). بنابراین، اسلامی سازی برخی علوم تحصیل حاصل است. این دست علوم دینی هستند.

اما دو تعریف عمده از علم گذشت. معنای اول، علم را بر اساس موضوع تعریف و آن را قضایای کلی حول موضوع واحد می‌داند. معنای دوم، علم را کشف قضایایی که به لحاظ حسی قابل اثبات است، تعریف کرده‌اند. تعریف دوم از علم، خود دارای دو دیدگاه مدرن (اثبات گرا) و پست مدرن (مابعد اثبات گرا) است. اکنون لازم است با فرض هر یک از این تعاریف، از مفهوم «علم دینی»، تصویری ارائه گردد تا مشخص شود معنای علم دینی بر اساس کدام تعریف از علم، استوار است. براساس تعریف اول، دو مفهوم از علم دینی مطرح شده است: دیدگاهی که معتقد است: علم دینی وقتی معنا دارد که مسائل علم با مسائل دین مشترک باشد، یا حل مسائلی از دین متوقف بر علمی باشد و یا روش بحث در علمی، با روش دینی مشترک باشد. این دیدگاه، با تقسیم علوم به توصیفی و دستوری، معتقد است: در علوم توصیفی که به توصیف و تبیین روابط پدیده‌های عالم می‌پردازد، علم به معنای کشف واقع و بیان روابط پدیده‌هاست. در این علوم، دین و امور ارزشی دخالتی ندارد و تولید علم دینی بی‌معناست. اما علوم دستوری که راه حل‌ها و سیاست‌هایی خاص برای رسیدن به اهداف مشخص را ارائه می‌دهد، دین دخالت می‌کند و تولید علم دینی معنادار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱). بنابراین، طبق این دیدگاه به لحاظ مسائل و مبانی فقط در سه مورد مزبور علم دینی داریم، ولی به لحاظ ارزشی هر علمی را می‌توان دینی کرد.

اما طبق دیدگاه دوم و با توجه به تعریف دین، به عنوان «مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که بیانگر انسان و جهان و پیوند میان آن دو است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷)، معارف دینی در واقع بیانگر همان قوانین و سنت‌های ثابتی است که علوم مختلف در جستجوی آنهاست. به همین دلیل، این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی رهاورد علوم مختلف توزین و صحت و سقم آنها را باز می‌نماید (همان، ص ۱۶۰). بنابراین، اساساً چیزی به نام علم غیردینی نداریم و علم تنها در یک متن خدا باورانه معنا دارد. اگر عقل را که ابزار علوم طبیعی و انسانی و علم محصول آن است، در کنار نقل و از منابع دینی بدانیم، بدین بیان که محصول معرفتی عقل در صورت یقینی و قطعی بودن در حریم معرفت دینی قرار گیرد، دانش علمی بیرون از قلمرو معرفت دینی نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۲۶). پس محصولات عقل، به معنای وسیع آن که شامل علوم طبیعی، انسانی، ریاضی و فلسفه است، مطالب دینی را می‌رسانند و بیگانه و متمایز از علم نیستند (همان، ص ۱۶).

در این تلقی، اگر علوم تجربی در بررسی پدیده‌ها، فقط به علت‌های مادی و صوری نپردازند، بلکه بررسی علت فاعلی و غایی پدیده‌ها هم جدی گرفته شود، علم دینی رخ خواهد داد که هم مسائل آن

دینی است و هم اهداف آن الهی است (همان). به بیان دیگر، اگر مطالعه طبیعت، جامعه و انسان در چارچوب جهان‌بینی دینی صورت گیرد، آن را علم دینی می‌خوانیم (گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۹). در این مفهوم از علم دینی، دین هم در مقام عمل و هم در مقام مفروضات متافیزیکی در علم دخالت دارد (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹). البته در این نگاه، معیار دینی بودن معرفت‌های علمی، ذکر تفصیلی آنها در متون دینی نیست، بلکه استنباط از اصول متقن اسلامی در اسلامی بودن آنها کفایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱).

اما طبق تعریف اثبات‌گران، علم دینی بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا علم منحصر در معرفت تجربی است و معارف دینی در مقام داوری معرفت‌های تجربی دخالتی ندارد. بیشترین تأثیر دین در مقام گردآوری اطلاعات است، اما در نهایت این تجربه است که ملاک و معیار سنجش آنها خواهد بود و پایبندی به روش علمی، به مستقل بودن علم از پیش فرض‌های دینی منتهی خواهد شد. بنابراین، طبق این دیدگاه، حصول علم دینی امکان‌پذیر نیست (سروش، ۱۳۸۴، ص ۲۱).

در مقابل، رویکرد مابعد اثبات‌گرا با وجود اینکه علم را امری تجربی می‌داند، معتقد است: علم متأثر از مجموعه عواملی از قبیل باورها و فرهنگ‌ها و پیش داوری‌ها است. ادراک حسی، خالی از پیش داوری و تجارب قبلی مشاهده‌گر نیست؛ هر مشاهده و تجربه‌ای متأثر از دریافت‌های جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و فرهنگ مشاهده‌گر است. بنابراین، مشاهدات مسبوق به نظریه هستند (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱). در نتیجه، معرفت‌های دینی محقق می‌تواند به منزله پیش فرض‌های علم قرار گیرد. بنابراین، طبق این تعریف نیز علم دینی امکان‌پذیر است. علم دینی به معنای مجموعه علوم طبیعی و انسانی است که با مبادی مابعد طبیعی دینی و با انگیزه و جهت‌گیری دینی تحقق می‌یابند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۹۳).

حاصل اینکه، در باب علم دینی می‌توان گفت: علم دینی، علمی است که یا مستقیماً از متون دینی اخذ شده است، یا ملهم از مبانی معرفتی و منابع معتبر دینی بوده، یا اینکه حاصل فعالیت‌های تجربی و اکتسابی عقل بشری، به شرط انطباق آن با اصول و مبانی دینی است. سرانجام، در یک تعریف می‌توان علم دینی و اسلامی را چنین تعریف کرد:

علم اسلامی، به علومى اطلاق می‌شود که به شرح و تفسیر کتاب و سنت پیروزد و یا مستند به یک آیه و یا روایت باشند و یا مبتنی بر مبانی اسلامی یا متکی به منابع اسلامی باشند و یا ممکن است در راستای غایات و مقاصد و اهداف اسلامی باشند. حتی ممکن است یک علم مبتنی بر روش عقلی، یا شهودی مورد تأکید اسلام باشند. همه اینها علوم اسلامی هستند (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸).

هـ اسلامی‌سازی - بومی‌سازی

پیش از پرداختن به موضوع تولید علم دینی، بیان این نکته لازم است که گاهی اصطلاح «اسلامی‌سازی» علم با «بومی‌سازی» علم خلط می‌شود. بومی‌سازی علم (Domestication)، فرآیندی است که طی آن علم در بستر تاریخی و تجربی و با توجه به فرهنگ و آداب و رسوم، موقعیت‌های محلی و ویژگی‌های اجتماعی یک جامعه خاص شکل می‌گیرد که باید با تعدیل اثرات منفی علوم وارداتی و مطابقت آن با عناصر بومی، برآیندی مفید از علوم که به گونه‌ای پاسخگوی نیازهای جامعه باشد، به دست می‌دهند. به همین دلیل، پیش از انقلاب بحث بومی‌سازی و ایرانی‌سازی علم مطرح بود، اما پس از انقلاب، اسلامی‌سازی مطرح شد؛ زیرا جامعه‌شناسی بومی ایرانی، با جامعه‌شناسی اسلامی ایرانی یکی است؛ چرا که مهم‌ترین عنصر جامعه ایران، فرهنگ اسلامی است، نمی‌توان آن را در ایران نادیده گرفت. علم بومی، متناسب کردن نظریه‌های جامعه‌شناسی (و یا هر علم) پدید آمده در غرب، با فرهنگ کشورهای جهان سوم است (پناهی، ۱۳۷۹، ص ۵۲).

اما در یک معنا، گستره بومی‌سازی و اسلامی‌سازی یکی است؛ زیرا مثلاً جامعه‌شناسی از ابتدا، بومی جوامع غربی بود. اسلامی‌سازی علم هم از آنجایی که علم اسلامی، علمی است که یا مستقیماً از متون دینی و اسلامی اخذ شده و یا ملهم از مبانی معرفتی و منابع معتبر اسلامی است و یا منطبق با اصول و مبانی اسلامی است، دانش مورد نظر بومی «جهان اسلام» خواهد بود. اما لزوماً علم بومی، اسلامی نیست؛ آنجا که علم بومی در یک جامعه غیراسلامی شکل گرفته باشد، اما علم اسلامی، حتماً بومی جهان اسلام خواهد بود.

حاصل اینکه، بومی به دو معنا به کار می‌رود که بر اساس یک معنا، با اسلامی‌سازی به یک معنا خواهد بود. اگر «بومی» به معنای «قومی و قبیله‌ای» باشد، رهیافت بومی جامعه‌شناسی، قسیم رهیافت دینی به جامعه‌شناسی خواهد بود. اما اینکه در مبانی روش‌شناسانه جامعه‌شناسی بومی و اینکه آیا قومیت می‌تواند از لحاظ روش، اندیشه و ایدئولوژی نظریه‌ای کامل باشد که در برابر رهیافت‌های دیگر جامعه‌شناسی بایستد، جای تأمل جدی دارد (کافی، ۱۳۸۳، ص ۳۸). اما اگر بومی را به معنای ایجاد علمی برخاسته از واقعیت‌های جامعه بدانیم، می‌توان علم بومی و اسلامی را به یک معنا دانست. از سوی دیگر، چون علوم انسانی موجود غربی سکولار، بومی جوامع غربی است، علوم انسانی نیز به معنای علوم مشترک میان کشورهای اسلامی است، و با توجه به مبانی عقیدتی و معرفتی مشترک و یکسان میان کشورهای اسلامی، علم اسلامی، بومی جهان اسلام خواهد بود.

اما مراد از «تأسیس» علم دینی در اینجا می‌تواند یکی از موارد زیر می‌باشد: تولید و ابداع علم جدید مبتنی بر دین و آموزه‌های دینی؛ پالایش حداکثری علوم انسانی موجود؛ استنباط یک علم جدید و ارائه حوزه معرفتی جدید از دین؛ تأسیس پارادایم جدید مبتنی بر دین؛ ارائه هندسه‌ای جدید برای علم دینی؛ و نوآوری در تعمیق و ژرفابخشی به معارف دینی در قالب یک علم جدید.

انواع رویکردها علم دینی

در باب رویکردهای مختلف در باب علوم اسلامی، می‌توان به یازده دیدگاه و یا رویکرد اشاره کرد (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۳، ۱۷۱-۲۲۷).

۱. علم اسلامی، دانش مورد تأکید اسلام هست. از نظر شهید مطهری هر علمی که به حال مسلمین مفید باشد و گرهی از کار مسلمین باز کند، آن علم فریضه و علم دینی است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۷۱-۱۷۳).

۲. علم شارح کتاب و سنت. علمی که به شرح کتاب و سنت پردازند و یا مستند یک آیه و روایت یا بر مبانی اسلامی مبتنی و یا در مقاصد و اهداف اسلامی به کار می‌روند و یا مبتنی بر روش مورد تأیید دین باشد، «علم اسلامی» است.

۳. علم سودمند برای جامعه اسلامی: علمی که سودمند و ناظر به مسایل روز جامعه اسلامی است و نیازی از آنها را برطرف می‌کند. تفاوت علم دینی و غیردینی در غایات آنهاست. سوزنجی معتقد است: علم اسلامی، علمی است که با متدهای مورد تأیید اسلام به دست آمده و در راستای غایات و اهداف اسلامی است. علم اسلامی باید فایده‌مند و متدیک باشد. این رویکرد با رویکرد اول به هم نزدیک هستند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹).

۴. علم عالمان مسلمان: علمی که تولید کننده آن مسلمان باشد، علم دینی و اسلامی است. حتی اگر مفید جامعه اسلامی نباشد. دکتر سروش به این دیدگاه معتقد است. این تلقی، هیچ بار ارزشی ندارد، اسلامی، یهودی، و مسیحی و یا سکولار بودن آن تفاوتی ندارد. این دیدگاه ربطی به اسلام ندارد، دیدگاه محقق مسلمان است.

۵. علوم ناظر به موضوعات و مسائل اسلامی: علمی که موضوع بررسی آن، موضوعات و مسایل مطرح در متون اسلامی باشند.

۶. علم مستند به متون دینی: علمی که عقل و تجربه بشری در تولید آن نقش مستقل ندارند، منبع آگاهی، متون اسلامی است. این دیدگاه اختصاص به علوم انسانی ندارد، شامل علوم طبیعی، و تجربی هم می‌شود؛ طب، و نجوم هم دینی است. این دیدگاه، منتسب به آیت‌الله جوادی آملی است.

۷. علوم مستند به منابع اسلامی: هر علمی که از منابع شناخت مورد تأیید اسلام (کتاب، سنت، و عقل) ارتزاق کند، اسلامی است. سوزنجی و ناصر فکوهی معتقدند: حتی اگر عالم و متخصص آن مسلمان نباشد و یا در تأمین منافع و نیازهای جامعه اسلامی نباشد.

۸. علوم ناظر به تفسیر اراده الهی: علمی، اگر علم باشد، نه خیال و وهم و اگر صرفاً واقعیت را گزارش دهد و مفید یقین باشد یا اطمینان عقلایی باشد، اسلامی خواهد بود. علمی که به تفسیر قول و فعل خدا پردازد، اسلامی است. اولاً، روشمند و صحیح به دست آمده باشد، ثانیاً، بیانگر واقع و نفس الامر باشد، دینی است. همه واقعیت‌ها و

حقایق عالم یا از قبیل قول الهی‌اند که در کتاب تشریع بیان شده، یا از سنخ فعل الهی‌اند که در کتاب تکوین و خلقت نمود یافته است. بنابراین، علم اساساً دینی است. وصف «دینی» توضیحی است. آیت الله جوادی آملی شارح این دیدگاه هست. پیش فرض این دیدگاه این است که علم صرفاً به دانش‌های یقینی، صحیح و مطابق با واقع اطلاق می‌شود. دانش‌های غیر یقینی، علمی نیستند. روش هم در علم بودن علم، نقشی ندارد.

۹. علوم مستند به مبانی اسلامی: علمی که بر پایه مبانی اسلامی استوار باشد. علمی که مبتنی بر مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و ارزش‌شناسانه اسلامی باشد، علم اسلامی خواهد بود؛ اعم از اینکه مسائل جزئی در دین آمده باشد یا نه، توسط عالمان مسلمان تولید شد یا نه، و اعم از اینکه موضوعات و مسایل آنها ناظر به متون دینی باشد یا نباشد، بلکه باید چارچوب آن اسلامی باشد، برخی حتی علوم طبیعی و فیزیک را دینی می‌دانند. دکتر گلشنی از جمله مروجان این تلقی است.

آیت‌الله مصباح معتقد است: دین با مبادی تصدیقی و اصول موضوعه خاص است که متناسب با جهان‌بینی الهی در نظریه‌های علوم تأثیر می‌گذارند. از نظر دکتر گلشنی، هم با بینش سکولار می‌توان در کار علمی موفق شد، هم با بینش الهی. تفاوت در دو جا ظاهر می‌شود: الف. به هنگام ساختن نظریه‌های جهانشمول؛ ب. در جهت‌گیری‌های کاربردی علم؛ سکولار یا دینی (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۲-۳).

خسرو باقری معتقد است: افزون بر مبانی نظری، تئوری‌ها و نظریه‌های آنها نیز باید به محک تجربه درآید و گرنه اسلامی نخواهد بود (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰). بستان نیز معتقد است: علم دین علمی است که به موضوع‌های تجربی می‌پردازد و از دین بهره می‌گیرد (بستان، ۱۳۸۴، ص ۷).

۱۰. علوم حاصل از منابع دینی به روش اجتهادی: علمی که به روش اجتهادی از آیات و روایات به دست آمده باشد. مهدی علی‌پور و حمیدرضا حسنی معتقدند: علم انسانی اسلامی، علمی است که بر پایه منابع و متون دینی به روش خاصی که «روش اجتهادی» نامیده می‌شود، استخراج می‌شوند (حسینی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

۱۱. علوم مبتنی بر روش اسلامی تحقیق: اگر روش علمی اسلامی باشد، علم اسلامی خواهد بود. روش تجربی، عقلی، نقلی، و شهودی مورد تأیید اسلام هست.

حاصل اینکه، برخی از این رویکردها، قابل ادغام با برخی دیگر، همچنین ادله برخی تام نیست. دکتر خسرو باقری، سه رویکرد عمده در خصوص علم دینی مطرح کرده‌اند. با طرح اجمالی آنها، به تفصیل به رویکرد تأسیسی و مصادیق گوناگون آن می‌پردازیم:

الف. استنباطی که خود شامل دو دیدگاه است: ۱. اکتشافی که مدعی است دین حاوی «همه علوم» مورد نیاز بشر و جزئیات مربوط به آنهاست. فقط باید آنها را کشف کرد. ۲. اکتشافی، استنتاجی که مدعی است دین حاوی

«اصول کلی همه علوم» مورد نیاز بشر است و جزئیات را باید با اصول کلی استنباط استنتاج کرد. این رویکرد دین شناسی دایره المعارفی است.

ب. رویکرد تهذیبی و تکمیلی: علوم موجود را باید پالایش و تکمیل کرد.

ج. رویکرد تأسیسی: علم دینی همانند هر نوع تلاش علمی دیگر، باید در پرتو قدرت الهام بخش پیش فرض‌های خاص خود، از سویی و گيرودار تجربی از سوی دیگر تکوین یابد (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷).

انواع رویکرد تأسیسی علم دینی

بر اساس آنچه گذشت، به اجمال می‌توان این رویکردها را در چند دسته کلی جای داد:

نظریات استنباط، تهذیب و تأسیس

نظریات بر اساس اصالت روش: ۱. اصالت نقل؛ اصالت تجربه؛ ۳. توجه توأمان به نقل و تجربه.

از این‌رو، در یک نگاه، رویکردهای علم مورد تأیید اسلام، شارح کتاب و سنت، علم مستند به منابع و یا مبانی اسلامی، علوم حاصل از منابع دینی به روش اجتهادی در طیف نخست و رویکرد علوم مبتنی بر روش تحقیق اسلامی در طیف دوم و رویکرد تفسیر اراده الهی، توجه توأمان به نقل و تجربه دارد.

اما از نگاهی دیگر، این رویکردها را می‌توان در سه دسته اصالت نقل، اصالت روش و توجه توأمان به هر دو مطرح کرد که رویکردهای تأسیسی ذیل هر یک از اینها عبارتند از: نظریه «استنباط علم از متون دینی» (مهدی نصیری) و نظریه «استخراج نظام معرفتی حاکم بر تولید علم از متون نقلی» (فرهنگستان علوم) در رویکرد اصالت نقل و نظریه «حضور آموزه‌های نقلی در عرصه پیش فرض‌ها و زمینه‌سازی برای پردازش فرضیه‌ها» (خسرو باقری) در رویکرد اصالت تجربه و نظریه «توجه همه جانبه به عقل و نقل» (آیت الله جوادی آملی) در رویکرد سوم یعنی توجه توأمان به عقل و نقل جای می‌گیرند.

با این حال، از آنجایی که این مقاله به بررسی رویکرد تأسیسی علم دینی می‌پردازد، می‌توان رویکردهای ذیل رویکرد تأسیسی را در چهار محور مطرح کرد:

الف. نظریه دایره المعارفی دین

بر اساس نظریه دایره المعارفی دین، دین شامل همه حقایق هستی و پاسخ به همه نیازهای آدمی است. متون دینی شامل همه حقایق و پاسخ به همه حوایج آدمی است. در این نظریه، شریعت در بر دارنده همه حقایق و حوایج است و همچون دایره المعارفی است که همه پرسش‌های آدمی در آن پاسخی می‌یابند (باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۵). در این نظریه، دین چنین تعریف می‌شود: «با اثبات دین به عنوان مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که مبین انسان و جهان

و پیوند میان آن دوست، نقش دین نسبت به جمیع معارف و علوم آشکار می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷). اقتضای این بیان آن است که از «وحدت قلمرو علم با معارف دینی» سخن به میان آید و نظر بر آن باشد که «معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جستجوی آنها می‌باشند. به همین دلیل، این قوانین به عنوان میزان قطعی و یقینی رهاورد علوم مختلف را توزین کرده و صحت و سقم آنها را بازمی‌نمایند» (همان، ص ۱۶۰).

عمدتاً دو دلیل عقلی و نقلی برای دفاع از این نظریه اقامه شده است: دلیل عقلی از یک سو، ناظر به جامعیت و کمال دین است. اسلام به عنوان آخرین دین الهی، لاجرم کامل‌ترین ادیان و قرآن نیز دربردارنده حقائق عالم خواهد بود: «با ارسال این پیامبر است که دین در وجود او به کمال نهایی مجسم می‌شود و با انزال کتاب اوست که حقایق عالم به بهترین لسان مدون می‌گردد» (همان، ص ۱۲۸؛ بستان، ۱۳۸۷، ص ۹۹). از سوی دیگر، برهان عقلی ناظر به نبوت عامه حاکی از این است که در هر زمان، باید دین الهی بشر را در نیازها و مسائل عملی هدایت کند و راه حل مسائل مختلف فردی و اجتماعی را در اختیار آدمی بگذارد؛ زیرا اعمال و رفتارهای انسان، شکل دهنده روح اوست و نه تنها در نظام اجتماعی وی بازتاب می‌یابد، بلکه حیات ابدی و جاودان وی در آخرت را نیز شکل می‌دهد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۶).

افزون بر دلایل عقلی یاد شده، به دلایل نقلی نیز برای دفاع از این دیدگاه استناد شده است. همچون آیه «و لارطب و لایابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹)؛ هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن ثبت است. یا آیه «...و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمه و بشری للمسلمین» (نحل: ۸۹)؛ و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است بر تو نازل کردیم. همچنین، به روایت امام صادق (ع) در این زمینه استناد شده است: «ان الله تبارک و تعالی انزل فی القرآن تبیاناً کل شیء حتی والله ما ترک الله شیئاً یحتاج الیه العباد حتی لایستطیع عبد یقول لوکان هذا انزل فی القرآن الا و قد انزله الله فیه»؛ براستی خداوند بلند مرتبه بیان روشن هر چیز را در قرآن نازل کرده است تا آنجا که - سوگند به خدا - خداوند از بیان هیچ چیزی که بندگان نیازمند آن باشند، فروگذارذ نکرده است. این تا آنجاست که هیچ بنده‌ای نتواند بگوید: «کاش این در قرآن نازل شده بود»، مگر آنکه خدا آن را به راستی در قرآن نازل کرده باشد (کافی، ج ۱، ۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰).

اجمالاً نظریه دایرةالمعارفی خود به دو صورت قابل طرح است:

۱. دین شامل همه حقایق و امور عملی، اعم از کلیات و جزئیات یا اصول و فروع است. مسلم است که همه امور خرد و کلان در عرصه نظر و عمل در متون دینی موجود است. با استنباط آنها از منابع دینی، می‌توان به آنها دست یازید. باید با پیرایش و تهذیب علوم موجود، به تأسیس علوم اسلامی نائل آمد.

۲. دین عهده‌دار بیان اصول و کلیات است. تعیین جزئیات به عهده بشر و تلاش عقلی وی واگذار شده است. این کار با تکیه بر اصول و کلیات پیشگفته صورت می‌گیرد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۶۷). شهید مطهری، در این خصوص می‌فرماید: «اگر بشر حتی این مقدار هم حق وضع قانون در مسائل جزئی را نداشته باشد، این دیگر جمود است و درست مثل حرف اخباریین است» (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۶۴). «بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند، خیال می‌کنند که چون اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معین کرده باشد، نه این طور نیست» (همان، ص ۲۹۱). آیت الله جوادی آملی، از معنای تام جامعیت دفاع می‌کنند. وی اجتهاد پویا را به همین معنا می‌داند که مجتهد با در نظر گرفتن اصول، به تفریع فروع پردازد و در پرتو اصول کلی، به امور جزئی و فرعی دست یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۸۲).

بنابراین، ایشان در عرصه تولید علوم اسلامی، مدافع رویکرد تهذیبی، استنباطی، تاسیسی است که از طریق اجتهاد پویا و استنباط از احکام و معارف قرآن و آموزه‌های ناب اهل بیت علیهم‌السلام اصول، مبانی، پیش فرض‌ها و روش‌های علم دینی استخراج می‌گردد. این علم اسلامی، علمی است که از نظر ماهوی، پیش فرض‌ها، مبانی، فرضیات و روش با علم موجود سکولار تمایز دارد.

ب. تهذیب جامع و تأسیس علم جدید

علم ترکیبی از موضوع، مفاهیم، مسائل، فرضیه‌ها، نظریه‌ها و روش است که بر مبنای نگاه ویژه به نظام هستی، معرفت و انسان، در شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، توسط افرادی خاص تدوین شده است. برای نمونه، در رویکرد تهذیبی، علوم موجود را باید در سطوح مختلفی همچون موضوع، مفاهیم، غایت، مسائل، فرضیه‌ها، نظریه‌ها و روش پالایش و مهذب کرد. این نوع تهذیب را، «تهذیب حداکثری» گویند که عملاً تأسیس علم جدیدی را به دنبال دارد. برای نیل به تأسیس علم جدید از طریق تهذیب علوم موجود، فرایند ذیل ضروری است:

۱. تهذیب موضوع: رویکرد موضوع محور، ناظر به وارد کردن گزاره‌های دینی تجربه‌پذیر، در ساحت علم می‌باشد (غفور مغربی، ۱۳۸۹). برای نمونه، آیا موضوع جامعه‌شناسی، پدیده‌های اجتماعی است یا کنش و رفتار معنادار؟ بر اساس این دو نوع تلقی، دو مکتب تفهیمی وبری و مکتب تبیینی دورکیم در علم جامعه‌شناسی مطرح می‌باشد.

۲. تهذیب مفاهیم: اصطلاحات در هر فرهنگی، دارای بار مفهومی خاصی هستند. ترجمه آنها مانع از انتقال این مفاهیم می‌شود. لذا فاروقی در تدوین کتاب به سوی انگلیسی اسلامی، مفاهیم اسلامی را بدون تقلیل و گمراهی، انجام داده است (ایمان، ۱۳۹۲، ص ۸۱). برای نمونه، به جای مفهوم «طبیعت» در علم مدرن، مفهوم «خلقت» قرار گیرد؛ به جای اینکه گفته شود، طبیعت فلان ماده معدنی یا گونه گیاهی چنین است، گفته می‌شود: مواد معدنی یا

گونه‌های گیاهی چنین آفریده شده‌اند؛ یعنی آفریدگار حکیم صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱).

۳. تهذیب غایت: معیار اتصاف علم به صفت «دینی» این است که به اهداف، غایات دین و جامعه دینی خدمت کند (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). غایت علم را مبانی معرفتی آن علم تعیین می‌کند. غایت در پدیدارشناسی، توصیف؛ در پوزیتیویسم، تبیین؛ در مکتب تفهیمی، تفسیر و در مکتب انتقادی، انتقاد است. در تهذیب غایت علم مدرن، باید هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است، به عنوان مبدا غایی منظور شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۴۱). فاروقی معتقد است: همان گونه که همه اجزای عالم، هدف‌دار و به سوی خداوند در حرکت است، معرفتی که ما باید کسب کنیم نیز باید در جهت خداوند و در جهت تحقق اهداف الهی باشد.

۴. تهذیب مسائل: مسائل علم باید بومی باشد. وارداتی شدن مسئله، به معنای غلتیدن در شرایطی است که ما را نه با شناخت صورت مسائل مان قادر می‌سازد و نه امکان خاتمه دادن به فرایند آزمون و خطای بی‌فراجم را برای ما فراهم می‌آورد. در رویکرد مسئله‌محور، پدیده‌های منتسب به دین و جوامع دینی، برای مطالعه تجربی پیشنهاد می‌گردد (غفور مغربی، ۱۳۸۹).

۵. تهذیب فرضیه‌ها: در رویکرد فرضیه‌محور، علم دینی زمانی تحقق می‌یابد که به جای پیش‌فرض‌های الحادی، ارزش‌های دینی جایگزین گردد (همان). با استفاده از روش فقهی و استنباطی می‌توان همه فرضیه‌های مورد نیاز برای مقاصد تبیینی را از متون دینی استخراج کرد. برخی از این فرضیه‌ها به طور مستقیم در متون دینی بیان شده‌اند، اما برخی از فرضیه‌ها را باید از متون دینی و معمولاً از احکام فقهی یا اخلاقی دین الهام گرفت (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸).

۶. تهذیب نظریه‌ها: باید با بومی‌سازی نظریه‌ها، و ساخت نظریات بومی، رخدادها و مسائل اجتماعی را در جامعه اسلامی در قالب نظریات جدید بومی تحلیل کرد.

۷. تهذیب روش: علم دینی از همه روش‌های معتبر به ویژه روش نقلی مستند به وحی، روش عقلی، روش نقدی - اصلاحی و روش تجربی، بهره می‌برد (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶). از نظر طه جابر العلوانی، گوهر معرفت و بنیان آن به معنای عام کلمه، روش است و اسلامی‌سازی معرفت را می‌توان به عنوان بازآرایی روش‌شناسانه و شناخت‌شناسانه علوم و رشته‌های مربوط به آن نگریست... اسلامی‌سازی علوم، جوهری روش‌شناختی و خاستگاهی معرفت‌شناختی دارد (العلوانی، ۱۳۷۴، ص ۸۸-۹۰).

با عنایت به تهذیب علوم انسانی موجود در محورهای هفت گانه، که «تهذیب حداکثری» و «جامع» گفته می‌شود، از این منظر، علم اسلامی یعنی مبانی، رویکرد، روش و غایت علم، باید بر اساس پیش‌های اسلامی،

تصحیح یا تهذیب گردد، به مقتضای کتاب و سنت، مسائلی به آن افزوده شود، سیر و سلوک این علم با معارف اسلامی توجیه شده باشد؛ یعنی علمی که مراحل تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه را طی کرده باشد، می‌توان علم اسلامی خواند(میرسپاه، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲). البته این فرایند، بدون تأسیس علم جدید منطقاً امکان ندارد؛ یعنی علم اسلامی مذکور، هرچند شباهتهایی با علم غربی دارد، اما تفاوت‌های چشمگیری نیز خواهد داشت(همان، ص ۲۱۶).

سیدمحمد نقیب‌العطاس معتقد است: علوم جدید به دلیل ابتنا بر تمدن غربی نمی‌تواند علم راستین را در اختیار مسلمانان قرار دهد. برای دستیابی به چنین علمی باید عناصر اسلامی، جایگزین عناصر مبنایی آنها گردد. مهم‌ترین عناصر سنت فکری غربی که باید از پیکره دانش جدا شوند، دوگانگی واقعیت و حقیقت، خردگرایی و تجربه‌گرایی، انسان‌گرایی با دین‌مداری است. اسلامی کردن علم به معنای مصون داشتن علم از تعبیرهایی است که بر پایه دین‌مداری استوار است... جداسازی عناصر بیگانه و مفاهیم اساسی که به آنها رسوخ یافته است، همان فرایند اسلامی کردن علم است(نور، ۱۳۸۶، ص ۲-۲۲۱). پس از این جداسازی، علم آزاد شده با عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی آمیخته می‌شود و چون بنیان این عناصر، معرفت فطری است، علم راستین تولید خواهد شد. وظیفه ما صورت‌بندی و تکمیل عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی به صورتی است که ترکیبی از آنها پدید آید که مشتمل بر هسته شناخت باشد. این هسته شناخت، باید در کانون قرار گیرد و دیگر علوم از جمله علوم انسانی مبتنی بر آن شکل گیرد(باقری، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶).

العطاس افزودن برخی آموزه‌های اسلامی به علوم غربی را کافی نمی‌داند، بلکه از نظر ایشان بازنگری جامع‌تری لازم است. وی تهذیبی گسترده و جامع را دنبال می‌کند؛ تهذیب و تکمیل مبانی معرفتی علم غربی(عطاس، ۱۳۷۴، ص ۳۶-۳۴)، تهذیب موضوع، پالایش روش، تهذیب هدف، پالایش مفاهیم علم را در طرح اسلامی‌سازی معرفت مورد توجه قرار می‌دهد.

رویکرد تهذیب حداکثری و جامع، آموزه‌های دینی را در متن علوم، یعنی در فرضیه‌ها و نظریه‌ها وارد می‌کند و دین را در علوم انسانی تأثیرگذار می‌داند. این دیدگاه، که به تولید علم و «رویکرد تأسیسی» مشهور است، در عین پابندی به تجربه‌پذیری نظریه‌ها در مقام داور، به نقش بنیادین دین در کنار عقل و تجربه در شکل‌گیری فرضیه‌ها و نظریه‌ها معتقد است.

از دیگر معتقدان به این رویکرد، فرهنگستان علوم اسلامی است که تهذیب را به عنوان اضطرار و به عنوان گذار و معبری برای تأسیس می‌پذیرند. در تبیین علم دینی تجربی معتقدند: جریان دین در علم، هم از طریق معیار صحت علم، هم از راه اصول موضوعه حاکم بر آن و هم از طریق روش نظریه‌پردازی صورت می‌پذیرد:

اگر در مراتب مختلف به جای جهان‌بینی مادی، جهان‌بینی الهی، و به جای نظام ارزشی مادی، نظام ارزشی الهی، و به جای باید و نبایدهای مادی، نظام احکام تکلیفی اسلام، سرچشمه و اصل موضوعه علوم کاربردی قرار

گیرد، تأثیرات شایان توجهی در نتایج به بار خواهد آمد. گذشته از تفاوت در اصول موضوعه، اختلاف دیگر ما در مورد معیار صحت بود. عامل سوم اختلاف در روش نظریه‌پردازی است. علوم با فرضیه‌ها به پیش می‌روند. اما بایست روش جامعی که معین می‌کند در تجزیه و تحلیل هر مسئله، چگونه باید وارد و خارج شد، مورد بررسی قرار گیرد. باید دید آن نظریه که روشی اصولی را در چگونگی توصیف و صدور حکم در موضوعات متغیر بیان می‌دارد، کدام است که صحیح است از آن روش به «روش تولید علوم کاربردی» یا «روش نظریه‌پردازی» تعبیر کنیم. در جای خود ثابت شده است که چرا به چنین روشی احتیاج داریم؛ چگونه دست یافتنی است و برای تأسیس آن، پایه‌ریزی چه مبانی فلسفی‌ای لازم است؟ (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۳۰۶ و ۳۰۸).

این رویکرد از نظر روش، قابل به اصالت نقل در تولید علم دینی است و استخراج نظام معرفتی حاکم بر تولید علم از متون نقلی را وجهه همت خویش قرار داده‌اند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶). البته از طریق تهذیب جامع به عنوان مسیر اضطراری به تاسیس علم دینی می‌پردازند.

ج. تأثیر حداکثری دین در علم؛ تأسیس علم دینی

در بحث علم دینی، و تأثیر دین بر علم، می‌توان به سه رویکرد حداقّلی، میانی و حداکثری اشاره کرد: ۱. در رویکرد حداقّلی، آموزه‌های دینی در علم کمترین نقش را دارند. این رویکرد، به دو دسته «هدف محور» و «موضوع محور» تقسیم می‌شود. هدف محور، یعنی علم در خدمت اهداف و غایات دین می‌باشد؛ یعنی علوم اجتماعی در راستای منافع دین حرکت می‌کنند. رویکردهای موضوع محور نیز در علم دینی بررسی تجربی موضوع‌هایی همانند دین، پدیده‌های منتسب به دین و جوامع دینی می‌باشد (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). در این رویکرد، اگر علم صرفاً به عنوان ابزاری در خدمت دین قرار گیرد و یا علم به یکی از موضوعات پردازد، برای دینی بودن آن علم کافی است؛ یعنی دینی بودن علوم، ظهور در کاربرد آنها در جهت الهی دارد. دین تنها با عقبی و آخرت مردم سر و کار دارد و پاسخ هیچ یک از پرسش‌ها در عرصه دنیای مردم را نمی‌توان در متون دینی جستجو کرد.

جامعه‌شناسی را به عنوان ابزاری مفید و کارآمد به کار بگیریم و با قدری تواضع و پذیرش کاستی‌هایی که ممکن است در این حوزه باشد، بر اساس دغدغه‌ها و نیازها، علایق مذهبی و اسلامی‌مان مسائل را انتخاب کنیم و درباره آنها با همه ظرفیت‌های روش‌شناختی جامعه‌شناسی، به تحقیق و بررسی بپردازیم؛ و نیز در مقام کاربرد و استفاده از دانش موجود جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، از آنها در خدمت نیازها و آرمان‌های بومی و دینی‌مان بهره برداری نماییم (گلچین، ۱۳۸۳، ص ۲۷).

بنابر رویکرد موضوع محور، مراد از علم اسلامی، همان علم تجربی است که درباره پدیده‌های دینی بحث می‌کند.

جامعه‌شناسی اسلامی، باید از تلاش‌های بسیار مهم در تاریخ جامعه اسلامی پرده بردارد و به تحلیل علمی حوادثی بپردازد که در جامعه اسلامی رخ داده است. به این ترتیب، این شاخه علمی به مطالعه نهادهای اجتماعی و پدیده‌های مربوط به آن و نمایاندن نقش پیشرو آن دسته از رهبران دینی خواهد پرداخت که به اندیشه اجتماعی اسلامی اهتمام ورزیده‌اند (محمدامزبان، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰)

۲. رویکرد میانی: استفاده از آموزه‌های علم دینی برای صورت‌بندی فرضیه‌هایی در جهت قلمرو علوم انسانی و آزمون آنها و یافتن شواهدی برای تبیین آنها، مدل دیگری از طرح روش تحقیق علم دینی است که در نهایت، در مقام روش از روش فرضیه‌ای قیاسی بهره می‌جوید و البته مدعی تولید دانش دینی است (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹). در رویکرد میانی، تلقی‌های دینی به منزله پیش‌فرض اخذ می‌شود، آنگاه با الهام از آنها فرضیه‌پردازی در مورد مسائل روانی یا اجتماعی صورت می‌پذیرد که باید تناسبی میان این فرضیه‌ها با تلقی‌های دینی وجود داشته باشد. یعنی از منظر این رویکرد، علم دینی از دو لحاظ قابل طرح است:

۱. پیش‌فرض‌های متافیزیکی عالم می‌تواند متأثر از جهان‌بینی دینی ما باشد؛

۲. بینش دینی در جهت‌گیری‌های کاربردی علم مؤثر است (گلشنی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸).

بر اساس این تلقی، دین تابعی از هدف آن است؛ هدف اساسی دین هدایت، تربیت انسان و قرب الهی است. دین در تمام عرصه‌هایی که این هدف را تأمین می‌کند، حجیت و اعتبار دارد. از این رو، علم اسلامی، علمی است که در خداشناسی و در رفع نیازهای مشروع فردی و اجتماعی جامعه اسلامی مؤثر باشد. در این صورت، علم دینی به معارف خاص دینی و علوم انسانی محدود و محصور نمی‌شود. اگر کار علمی در پرتو جهان‌بینی الهی انجام شود، نتیجه‌اش در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود، ولی اگر در پرتو جهان‌بینی سکولار انجام شود، تضمینی بر مخرب نبودن آن نخواهد بود (همان، ص ۱۷۵).

ما معتقدیم که هم با بینش سکولار می‌توان در کار علمی موفق شد و هم با بینش الهی؛ اما تفاوت این دو گونه علم در دو جا ظاهر می‌شود: الف. به هنگام ساختن نظریه‌های جهانشمول. ب. در جهت‌گیری‌های کاربردی علم. بر این مبنا، نظر ما این است که علم دینی، معنادار و از لحاظ ثمره‌ها، بسیار غنی‌تر از علم سکولار است؛ زیرا نه تنها نیازهای مادی انسان را برطرف می‌سازد، بلکه جهان را برای او معنادار می‌کند. منظورمان از علم دینی، و یا به طور خاص، علم اسلامی، این نیست که کاوش‌های علمی به صورتی نوین انجام شود یا آنکه برای انجام پژوهش‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی به قرآن و حدیث رجوع گردد، بلکه غرض این است که بینش الهی بر عالم حاکم باشد (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷).

۳. در این رویکرد بر خلاف دو رویکرد قبل، باید علاوه بر هدف، موضوع، پیش‌فرض‌ها، آموزه‌های دین در متن فرضیه‌ها و نظریه‌ها حضور فعال داشته باشد و روش تولید علم موجود بازسازی شود (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۶۷). این

نظریه در شکل‌گیری علم جدید، تأثیرگذاری دین در علم دینی را در بالاترین سطح تصویر می‌نماید. این رویکرد، اصالت روش تجربی به معنای معیار نهایی بودن آن در مقام داوری را زیر سوال برده، از نوعی تکثرگرایی روش‌شناختی حمایت می‌کند (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷). در واقع، تأثیر حداکثری به منزله تأسیس علم جدیدی است که هدف، غایت، روش، پیش‌فرض‌ها، فرضیات، موضوع و... این علم تغییر یافته است. یعنی توسعه روش نقلی از منابع وحیانی به قلمرو علوم مختلف حتی فراتر از علوم انسانی گسترش یافته و در حیطه علوم طبیعی هم کاربرد دارد. علامه جوادی آملی می‌فرماید:

دین خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است. ضروری است در استناد یک مطلب به دین و دینی دانستن آن، به اصلی مهم عنایت شود و آن این است که گاهی یک مطلب با همه مشخصات و ویژگی‌های ریز و درشتش در متن دین می‌آید، مانند عبادت‌های توقیفی که همه فرائض و سنن، بلکه آداب و گاهی اسرار آنها به صورت صریح یا ضمنی یا التزامی در کتاب و سنت معصومین علیهم‌السلام آمده است و گاهی مطلبی به صورت یک اصل کلی و جامع که مبین قاعده‌ای علمی و اصل تجربی، فلسفی و مانند آن است بدون آنکه حدود و قیود و شرایط و سطور آن بیان شده باشد در متن دین طرح می‌شود. مانند بسیاری از مسائل علم اصول فقه که از علوم اسلامی به شمار می‌رود و بعضی مسائل مربوط به معاملات در فقه که در علوم دینی محسوب می‌گردد.

آنچه از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام رسیده که «علینا إلقاء الاصول الیکم و علیکم التفرع»، ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است، نه فقط فقه، بلکه باید گفت: اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان بینی دربردارند، هرگز کمتر از روایات فقهی نیست و همان طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی، بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار، برخی نصوص دینی دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آنگاه به نصوص وارد درباره جهان بینی، تاریخ، سیره و اخلاق، صنعت و مانند آن پرداخته شود. هرگز نباید توقع داشت که معنای اسلامی بودن مثلاً علم طب آن باشد که تمام فرمول‌های ریز و درشت آن، چون نماز و روزه، در احادیث آمده باشد. چنان که معنای اسلامی بودن علم اصول فقه هم این نبوده و نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۷).

بنابر آنچه گذشت، استاد علامه جوادی آملی از جمله اندیشمندانی است که قائل به تأثیر حداکثری دین در علوم انسانی هستند و رویکرد تولید و تأسیس علم اسلامی از طریق استنباط و تهذیب را پیگیری می‌کنند. از نظر روش هم ایشان معتقد به بهره‌گیری توأمان از عقل و نقل هستند.

این رویکرد قلمرو دین را تمام عرصه‌های دنیوی، اخروی، مادی، معنوی، دینی، علمی، اعم از علوم تجربی و علوم انسانی می‌داند. همه گزاره‌های دینی و علمی را می‌توان از متون دینی اعم از قرآن و روایات بر گرفت.

د. نظریه گزیده‌گویی دین

از نظر خسرو باقری، فلسفه و خاستگاه شکل‌گیری رویکرد تأسیسی این است که برخی علوم از جمله کلام اسلامی، فقه و فلسفه اسلامی و «اسلامی» هستند، اسلامی‌سازی آنها تحصیل حاصل است. برخی اندیشه‌مندان، اصولاً مخالف اسلامی‌سازی علم هستند و برخی رویکردها این گونه دانش را معنادار نمی‌دانند. البته برخی نیز علم دینی را ممکن و معنادار می‌دانند. در این میان، لازمهٔ اسلامی‌سازی علم، دخالت مرجع وحی در علم است. اینکه مرجع وحی در مرحله داوری علم، یا پیش از داوری و یا پس از داوری در علم تأثیر دارد، دیدگاه‌های مختلفی شکل گرفته است. برخی رویکردها، علمی بودن دانش دینی را مشروط به داوری به روش تجربی می‌دانند. از این رو، تأثیر پس از داوری را برای دینی بودن علم کافی نمی‌دانند، بلکه آن را تا مرحله پیش‌داوری مؤثر می‌دانند. سیدحسین نصر و مهدی گلشنی قاتلان به این رویکرد هستند. نصر منکر جدایی علم از ارزش بوده، به نقد علم جدید می‌پردازد و آن را مخالف با جهان‌بینی دینی قلمداد می‌کند و توصیه می‌کنند که علم دینی با جهان‌بینی دینی تأسیس شود (حسنی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۴ و ۱۹). اما گلشنی، نقش پیش‌فرض‌ها را در تکوین و تأسیس علم دینی و نظریه‌ها از جمله گزینش مسئله، طرح فرضیه و داوری مؤثر می‌دانند (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸). ایشان توصیه می‌کنند که علم دینی با جهان‌بینی دینی تأسیس شود (همان، ص ۱۸۹).

اما دو نکته در این فرایند اسلامی‌سازی علم وجود دارد: یکی اینکه علم دینی امری قدسی و برای ترویج جهان‌بینی و پیش دینی می‌باشد (همان، ص ۱۷۳؛ نصر، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱). دوم اینکه، علم دینی را برای تهذیب علم جدید مطرح می‌کنند (حسنی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۲).

مشکل اصلی این رویکرد این است که اگر ارزش‌ها در مرحله داوری و قضاوت بر علم تأثیرگذار است، چگونه می‌توان به عینیت در دانش معتقد شد؟ (همان، ص ۸۶). اما عینی‌سازی این علم با آزمون تجربی، ممکن است منجر به ابطال‌پذیری گزاره دینی شود. بطور مشخص، رویکرد تأسیسی با هدف رفع این مشکل، با مقدماتی توسط خسرو باقری پیشنهاد شده است.

اما طبق نظریه تولید و تأسیس علم دینی، علاوه بر اینکه علم قابل تولید است، بلکه وامدار پیش فرض‌های متافیزیکی و دینی است که شامل مبانی، مفاهیم، الگوها و روش‌هاست. پیش فرض‌های ذهنی محقق نیز در فرآیند تولید علم تأثیر دارد؛ به این معنا علم مقوله‌ای جهت‌دار است؛ یعنی پیش فرض‌های ذهن پژوهشگر به علم جهت می‌دهد (جعفرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۲). بنابراین، از دو جهت می‌توان درباره دینی بودن علم یا تأسیس علم دینی بحث کرد: ۱. مبتنی بودن علوم تجربی طبیعی و علوم انسانی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی و دینی؛ ۲. جهت‌دار بودن علم دینی و تأثیر بر کاربردهای علم.

اجمالاً، دیدگاه دکتر باقری در تأسیس علم اسلامی و دینی به این صورت هست:

۱. قوام هویت علم دینی به دو چیز است: این علم باید علمی (تجربی) و دینی (بهره‌گیری از وحی و نقل) باشد.
۲. معناداری علم دینی منوط به دو شرط است: ۱. دارای داوری تجربی ۲. برگرفته از مبانی دینی و نقلی.
۳. باید پیش‌فرض‌های دین را فرضیه‌سازی و فرضیات را آزمون تجربی کرد. از آنجایی که محتوای فرضیه، با پیش‌فرض دینی ساخته شده‌اند، علم جدید «دینی» و چون آموزن تجربی می‌شوند، «علمی» است.
۴. شرایط علم دینی عبارتند از:

الف. علم و دانش تفکیک ناپذیرند؛ دانش در همه مراحل وابسته به ارزش است.
 ب. دین متکفل بیان همه نیازهای بشر نیست، بلکه متکفل بیان نیازی است که موجب سعادت و کمال بشر است.

- ج. پیش‌فرض‌های دینی از گزینش مسئله تا داوری تجربی حضور دارد.
- د. داوری تجربی موجب ابطال فرضیه است، نه پیش‌فرض.
- ه. فرایند تأسیس علم دینی عبارتند از:

- آموزه‌های دینی در قلمرو مورد نظر علم تجربی، چنان غنا داشته باشند که بتوان از آنها به عنوان پیش‌فرض علم استفاده کرد.

- از این پیش‌فرض‌ها، برای صورت‌بندی فرضیه‌هایی برای علم مورد نظر استفاده کنیم.
- در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های نشأت گرفته از آنها به دست آید.
- شمار این فرضیه‌ها مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در مورد موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد. چنین نظریه‌ای، حاوی علم دینی است (باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳). چنین نظریه‌ای، حاوی علم دینی است. دینی بودن علم در اینجا، به این معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ یعنی از پیش فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشأت گرفته‌اند (همان، ص ۲۵۷).

از نظر روش تحقیق خسرو باقری قایل به اصالت تجربه و روش تجربی در تولید و تأسیس علم می‌باشد. البته حضور آموزه‌های نقلی را در عرصه پیش‌فرض‌ها و زمینه‌سازی برای پردازش فرضیه‌ها لازم می‌داند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۷).

دکتر باقری پس از بیان رویکردهای «دایرةالمعارفی بودن دین»، (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۰-۷۶) «هرمنوتیکی دین»، (همان، ص ۷۶-۹۷). «قبض و بسط تئوریک شریعت»، (همان، ص ۱۰۰-۱۱۰)، مختار خود را دیدگاه چهارم یعنی رویکرد «گزیده گویی دین»، بیان می‌کند. این دیدگاه بیانگر آن است که دین، نه زبان به بیان همه حقایق

هستی گشوده است (بر خلاف دیدگاه دایرةالمعارفی) و نه زیانش چندان صامت است که جز از طریق علوم و معرفت‌های بشری یارای سخن گفتن نداشته باشد (بر خلاف نظریه هرمنوتیک یا قبض و بسط شریعت) در این دیدگاه، دین سخن خاصی، «هدایت انسان به ساحت ربوبی» برای گفتن داشته که بشر نمی‌توانسته آن را از جای دیگری بشنود و این سخن را هم به شیوه‌ای روشن و مشخص بیان کرده و گاهی نیز به اقتضای بیان آن غرض اصلی، به حقایق مختلف علمی هم اشاره کرده است (همان، ص ۲۵۶). یعنی دین عهده‌دار بیان همه نیازهای بشر نیست، بلکه دین مطالبی که جهت هدایت انسان است، بیان می‌کند (باقری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۶). افزون بر این، هدف طرح «علم دینی» بسط و گسترش علم است، نه دین (همان، ص ۳۸۸).

حاصل اینکه، از نظر ایشان علم از ارزش جدا نیست. پس ارزش‌ها در علم دخیل هستند. ارزش‌ها هم می‌توانند دینی، فلسفی، و یا عرفانی باشند. چون دین عهده‌دار بیان همه دانش‌ها نیست، بلکه فقط قسمتی از معارف علمی را برای هدایت بشر دارا می‌باشد، این معارف می‌توانند می‌تواند مبنایی، متافیزیکی و یا جزیی باشد. البته، ایشان معتقد است که تعبیر «علم دینی»، تنها در برخی مواضع علم‌شناسی و دین‌شناسی معنادار بوده، اما در برخی مواضع معرفت‌شناختی، همچون وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی تعبیری بی‌معناست. از این رو، در مواضع معرفت‌شناختی چون وحدت‌گرایی روش‌شناسی، علم دینی بی‌معناست. وی در این قسمت، به اثبات‌گرایی منطقی و بی‌معنایی علم دینی، و بررسی آن و نیز عمل‌گرایی و بی‌معنایی علم دینی و بررسی آن اشاره شده است. اما وی معتقد است که در موضع «کثرت‌گرایی تبیینی»، علم دینی «بی‌معنا» و در «کثرت‌گرایی تداخلی» «بامعنا» است.

نقد و بررسی

در نقد رویکردهای تأسیسی علم دینی باید گفت:

۱. طبقه‌بندی رویکردها به سه دسته استنباطی، تهذیبی و تأسیسی، جامع و مانع و در عرض هم نیست؛ زیرا این تقسیم‌بندی قابل تداخل و جمع هستند. برای نمونه، افرادی که قائل به تأسیس علم دینی هستند، لاجرم برای تأسیس این علم، نیازمند «استنباط» از منابع قرآنی و روایی و استخراج پیش‌فرض‌ها به عنوان مبانی هستند و در برخی عرصه‌ها، برای دینی‌سازی علم، نیازمند «تهذیب» علوم موجود و گاهی برای «تهذیب» علم دینی، نیازمند استنباط از آموزه‌های دینی هستیم.

۲. یکی از اشکالات وارد بر رویکرد تأسیسی آقای باقری، اصالت تجربه و پوزیتیویستی بودن رویکرد ایشان است؛ زیرا وی معیار و ملاک دینی بودن علم را آزمون تجربی آن دانسته، معتقد است: برای «دینی» شدن علم، نیازمند بهره‌گیری از مبانی و پیش‌فرض‌های دین و برای «علمی» شدن آن، نیازمند آزمون تجربی گزاره‌های دینی هستیم. در واقع، ملاک و معیار صحت و سقم علم دینی این است که فرضیه آن در آزمون تجربی تأیید شود. در

غیر این صورت، علم دینی نخواهد بود. این به منزله اعتبار و مشروعیت بخشی به علم دینی از طریق تجربه هست. در حالی که روش تجربی و تجربه حسی، یکی از ابزار معرفت‌شناختی است. ابزاری که نسبت به سایر ابزارهای شناخت، متزلزل‌ترین آنهاست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰).

۳. اشکال دیگر بر این تفسیر این است که اگر ملاک دینی بودن علم را برخورداری از پیش‌فرض‌های دینی و آزمون تجربی فرضیات آن باشند، برخی علوم موجود، همچون علم کلام، تفسیر قرآن، حدیث و فقه، علوم قرآن، اصول فقه، رجال، درایه و قواعد فقه که یا مراد خداوند و اولیای دین را از متون دینی استنباط و عرضه می‌کنند و یا به تنقیح مبادی تفسیر و اجتهاد می‌پردازند، علوم دینی نیستند (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲)، آیا این علوم نیازمند تأیید تجربی هستند! آیا این علوم مشروعیت خود را از تجربی به دست می‌آورند! اما اگر گفته شود، این علوم غیردینی هستند، این سخن را احدی قبول ندارد. اما اگر گفته شود این علوم هم دینی هستند، باید گفت: پس می‌توان گفت علم دینی نیازمند تأیید تجربی نیست.

۴. نکته قابل تأمل در دینی‌سازی علوم انسانی، بسط و توسعه دین است. در حالی که آقای باقری معتقدند: هدف از دینی‌سازی علم، گسترش علم است و نه دین (باقری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۸). در این صورت، نیازی به دینی‌سازی علم نیست. هدف آن خدمت به دین و جامعه مسلمانی نیست و اصولاً چرا باید مبانی دینی و اسلامی پیش فرض علم گرفته شود. این تلقی با هدف به خدمت گرفتن دین برای علم است. در حالی که رسالت هر مسلمانی این است که برای اثبات حقانیت و توسعه و بسط دین، احکام، مفاهیم و گزاره‌های دینی را به زبان روز علم بیان کنیم، نه اینکه دین را به خدمت علم درآورد.

۵. اما در دیدگاه دائرةالمعارفی دین، نکات قابل تأمل جدی وجود دارد. به راستی همه نیازهای بشر، اعم از نیازهایی که مربوط به سعادت و هدایت بشر است و یا سایر جهات او قابل استنباط از منابع دینی است! چگونه می‌توان پذیرفت که همه نیازهای بشر در همه اعصار، اعم از نیازهای دینی و یا دنیوی، مادی و یا معنوی، را بتوان از متون دینی به دست آورد.

۶. اما در خصوص رویکرد حداکثری تأثیر دین بر علم، باید گفت: هر چند امکان اتخاذ رویکردی حداکثری به علم دینی با حفظ هویت تجربی آن وجود دارد و اینکه علم دینی می‌تواند در ساختن فرضیه‌ها و نظریه‌های خود به آموزه‌های دینی متکی باشد و در عین حال، معیار بودن تجربه در مقام داوری را بپذیرد. به این ترتیب، می‌توان انتظار داشت که بسیاری از کاستی‌های معرفتی و پیامدهای عملی نامطلوب علوم تجربی برطرف گردد؛ اما با پیروی از چنین الگویی از علم دینی ناگزیر خواهیم شد بخشی از آموزه‌های دینی را به دلیل اینکه از دسترس عقل خارج و از قلمرو تجربه فراترند، کنار بگذاریم (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

افزون بر این، اینکه دین نهایت و حداکثر تأثیر را بر علم دارد و قلمرو دین را تمام عرصه‌های دنیوی، اخروی، مادی، معنوی، دینی، علمی، اعم از علوم تجربی و علوم انسانی بدانیم و همه گزاره‌های دینی و علمی را بتوان از متون دینی اعم از قرآن و روایات استنباط و به دست آورد، جای تامل جدی دارد.

۷. برای دینی‌سازی علم، توجه به یک نکته حیاتی ضروری است. برخی علوم دینی هستند، نیازی به دینی‌سازی آنها نیست؛ زیرا تحصیل حاصل است. در برخی دیگر از علوم، از جمله ریاضیات و منطق و... اساساً دینی‌سازی بی‌معناست؛ زیرا تأثیر جهان‌بینی و ارزش‌های افراد در آنها بی‌معناست. اما با اصلاح مبانی و پیش‌فرض‌های دینی، و توسعه و بسط روش‌ها، اصلاح غایت علم، می‌توان علم را دینی ساخت؛ ضرورتی به تأیید تجربی فرضیات ندارد. اگر در جایی هم فرضیات مورد نظر با آزمون تجربی تأیید نشد، دلیل بر بطلان فرضیه نخواهد بود. ابطال در اینجا لزوماً به معنای کذب فرضیه نیست تا به معنی ابطال فرضیه دینی شود، بلکه به این معناست که شواهد کافی بر نفی عموم یا اطلاق آن اقامه شده است.

منابع

- امزیان، محمد، ۱۳۸۰، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۴، «اقتضائات روش در علوم انسانی»، *علوم انسانی اسلامی*، سال چهارم، شماره ۱۶، ۵۷ - ۲۵۵.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۳، *هویت علم دینی؛ نگاهی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۴، *گامی به سوی علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- _____، ۱۳۸۷، *گامی به سوی علم دینی (۱)*، ج دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- پناهی، محمدحسین، ۱۳۷۹، مجموعه مقالات و مصاحبه‌های برگزیده کتاب سوم، اسلامی کردن یا بومی کردن علوم اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- پیروزمند، علیرضا، ۱۳۷۶، *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*، تهران، امیرکبیر.
- جابر العلوانی، طه، ۱۹۹۶، «الاسلامیة المعرفة بین الأمس و الیوم»، القاهرة
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، ویرایش حمید پارسا، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء
- _____، ۱۳۷۷، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء
- _____، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- گلچین، مسعود، ۱۳۸۳، مفهوم جامعه شناسی اسلامی: امکان و عدم امکان و دلالت های آن، دین و علوم اجتماعی، به کوشش مجید کافی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۲، رابطه علم و دین، قم، موسسه امام خمینی ره
- _____، ۱۳۷۲، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۵، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۹، *ده گفتار «فریضه علم»*، تهران، صدرا.

نقد و بررسی نظریه روش شناختی ابطال گرایی پوپر و کارکرد آن در علوم انسانی

حمید امامی‌فر/ دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hamidemami95@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۳۰

چکیده

ابطال‌پذیری از نگاه طرفداران آن، معیار معنا یا معیار صدق نیست؛ تنها معیاری برای جدا کردن علم، از غیر علم و شبه علم است. پوپر در دیدگاه ابطال‌پذیری، با طرح اندیشه تقرب به صدق، با استقراگرایان در باور به عقلانیت و پیشرفت علمی همراه می‌شود و خوش‌بینی، فلسفه مدرن را به نقش علم در جامعه و تاریخ بشری حفظ می‌کند. در عین حال، مبنایی تجربی برای نظریه‌های علمی در نظر نمی‌گیرد؛ نظریه را حدسی موقت معرفی می‌کند که برای رفع مشکلات، نظریه‌های قبلی، پیشنهاد شده است. وی، کارکرد تجربه را منحصر در نقد و ابطال می‌داند و تأکید می‌کند که تجربه در اثبات، یا تأیید یک نظریه دخیل نیست. وی نه تنها این منطق را در علوم طبیعی جاری می‌داند، بلکه همین روش و منطق را در نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی هم جاری می‌داند. این مقاله، مبانی معرفتی و نتایج ابطال‌گرایی پوپر در علوم طبیعی و اجتماعی را مورد مطالعه و نقد و بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: پوپر، علوم انسانی، ابطال‌گرایی، روش‌شناسی، تقرب به صدق.

مقدمه

کارل پوپر با نظریه اختصاصی خود موسوم به «عقل‌گرایی انتقادی» (Critical Rationalism)، تأثیر فراوانی بر فلسفه علم در قرن بیستم داشت و بسیاری از دانشمندان ایده‌های او را به‌عنوان مبانی فکری خود اخذ کردند (مارک آمادوس، ۱۳۸۶ ص ۳۴). او در نگاه معرفت‌شناختی، یک واقع‌گرا است و به نظریه مطابقت باور دارد. صدق یک گزاره را به معنای تحقق مضمون آن گزاره در جهان خارج می‌داند. البته وی با تمایزی که بین تعریف صدق و معیار صدق می‌گذارد، امکان جمع بین واقع‌گرایی و روش انتقادی را فراهم می‌کند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۹۳). وی تأکید می‌کند که معیاری قطعی برای رسیدن به صدق وجود ندارد و روش عقلانی یا همان انتقادی، تنها تقریب به صدق را تضمین می‌کند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۹۳). ابطال‌گرایی پوپر در میان دانشمندان، رواج بیشتری دارد تا در میان فلاسفه (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۰). البته عده‌ای معتقدند: ایده او از سوی غالب فیلسوفان علم هم پذیرفته شده و دیگر شاخص‌ترین جنبه معرفت‌شناسی وی نیست (مارک آمادوس، ۱۳۸۶ ص ۱۷). وی، همچنین نقش بسزایی در نقد مکتب مارکسیسم تاریخی ایفا کرد. کتاب‌های وی با عناوین فقر تاریخی‌گری و جامعه باز و دشمنان آن، در میان دانشمندان علوم سیاسی معروف است. انگیزه او در ورود به فلسفه علم، با مواجهه با این مسئله که علم از غیر علم چگونه تمایز می‌یابد، شروع می‌شود (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۹). او کوشید تا نشان دهد که چه امری موجب می‌شود نظریه‌ای علمی و نظریه دیگری، غیرعلمی تلقی شود. محل اصلی بحث درباره تمایز میان علم و غیرعلم در علوم اجتماعی است (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۱). به نظر وی، اصولاً علم در مقام کشف و دآوری، از استقراء استفاده نکرده و استقراء افسانه‌ای بیش نیست (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۵۰-۵۴). مشکل اصلی استقراء این است: مهم نیست که چه اندازه نمونه‌های مثبت برای یک حکم کلی به‌دست آمده است؛ چرا که ممکن است مشاهده بعدی، اگر خلاف مشاهده‌های قبلی باشد، حکم را ابطال کند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۵). تنها راه علمی بودن یک نظریه، ابطال‌پذیری آن است (همان، ص ۹۵-۹۶). علم به دنبال حقیقت یا دست‌کم تقرب به حقیقت است و با آزمون، نظریه‌های ما و نه با نشان دادن صدق آنها، پیشرفت می‌کند (مارک آمادوس، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

مسئله پوپر

برای بیان اینکه چرا پوپر به چنین نتیجه‌ای در بحث نظریه‌پردازی و علمی بودن یک نظریه رسید، لازم است مقدمه‌ای بیان شود. بنیان‌گرایانی چون دکارت معتقد بودند: معرفت، برای معقول بودن باید موجه گردد و می‌کوشیدند تا معرفت را از طریق استخراج آن، از منبعی تردیدناپذیر و خطاناپذیر توجیه کنند (مارک آمادوس، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

دکارت، دو منبع حس و عقل محض را به‌عنوان منابع معرفت، مورد ملاحظه قرار داد. وی استدلال کرد که ادراک حسی، بیش از حد خطاپذیر است و نمی‌تواند منبعی برای معرفت یقینی باشد. به‌جای آن، باید از معرفت عقلی بهره جست و وجه صحت نتایج عقلانی را تکیه آنها بر فریبکار نبودن خدا، در القای این مفاهیم به ما قرار داد (ارتوبرت، ۱۳۷۳، ص ۳۱).

تجربه‌گرایان پس از وی، در سده هجدهم کسانی بودند که اساس عقل را زیر سؤال بردند و علمیت آن را انکار کردند. ایشان، تنها تجربه و استقراء را معیار صدق و حقیقت دانستند. بعدها، پدیدار شدن شک‌گرایانی چون هیوم، استقراء هم زیر سؤال رفت؛ چرا که به نظر وی، هرگز نمی‌توان از طریق تکرار مشاهدات، به نتیجه‌ای یقینی و قطعی رسید؛ چراکه همواره امکان خلاف استقراء وجود دارد. باین حال، هیوم مدعی بود: ما چاره‌ای جز استدلال استقرایی مبتنی بر تجربه نداریم. به عبارت دیگر، استقراء منطقاً معتبر نیست، ولی از جهت روان‌شناختی ضرورت آور است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۳۲۷-۳۳۰؛ مارک آمدوس، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

کانت می‌گوید: این ایده هیوم من را از خواب جزم‌اندیشی بیدار کرد. کانت با این اعتقاد هیوم، که تجربه‌گرایی به خرد‌گریزی می‌انجامد، موافق بود؛ چراکه استقرائی که مبنای تفکر تجربی بود، از نگاه وی نه بر عقل، بلکه بر عرف استوار است. نقطه اختلاف کانت با هیوم در این بود که کانت در نهایت نمی‌توانست به خرد‌گریزی مطلق پایبند باشد و به دنبال راهی برای فرار از خرد‌گریزی به‌صورت عام بود. وی، راه منحصر را معرفت پیشینی می‌دانست که متکی به تجربه نیست. معرفت‌هایی نظیر هندسه/قلیدس و فیزیک نیوتون را از قبیل ترکیبی پیشین دانست که به صرف تجربه حسی استوار نیستند. در عین حال، به علم ما می‌افزایند و صرفاً تحلیلی نمی‌باشند. وی اظهار داشت. برخلاف آنچه هیوم تصور می‌کرد که طبیعت مهِر قوانین خود را بر ذهن ما می‌زند، این اذهان ما است که خود را برای فهم طبیعت بر آن تحمیل می‌کند. این تحمیل معقول است؛ زیرا تمام اذهان عقلا قوانین یکسانی را تحمیل می‌کنند (همان، ص ۲۳).

با ظهور/نیشستین تمام اندیشه‌ها و آرزوهای کانت برای تبیین معقولیت علم تجربی، برحسب بنیان‌های پیشین، نقش بر آب شد. کانت فیزیک نیوتن و هندسه/قلیدس را به‌عنوان پیشینی قطعی پذیرفته بود. درحالی‌که همین‌ها هم توسط/نیشستین انکار شد. با انکار این دو اصل پیشینی کانت، دیگر کسی نمی‌توانست معتقد به پیشینی ترکیبی باشد؛ چرا که ممکن بود همان هم در معرض خطا باشد؛ هرچند فعلاً ابطال نگشته است (همان). به همین دلیل، پوزیتیویست‌های حلقه وین، که معاصر پوپر بودند، معتقد شدند: یک گزاره معنادار است، اگر و تنها اگر، به نحو تحلیلی صادق یا به نحو تجربی تحقق‌پذیر باشد و چیزی به‌عنوان ترکیبی پیشین پذیرفتنی نیست (همان، ص ۲۴). با توجه به مقدمات مذکور، می‌توان مسئله پوپر را حدس زد. وی به دنبال توجیه نظریه‌های علمی بود. نظریه‌های علمی، با عقل پیشین توجیه نمی‌شوند؛ چرا که عقل پیشین خطاپذیر است. چنانکه در مواجهه کانت و

انیستین گذشت. این نظریه‌ها نمی‌توانستند باتجربه حسی موجه سازی شوند؛ چرا که تجربه حسی خطا پذیر بود و بنیان آن، بر استقرا بود که هیوم آن را باطل ساخته بود. از سوی دیگر بنیان‌گرایی هم از نظر وی، لزوماً به ذهن‌گرایی و خردگریزی در خودبنیان‌ها منجر می‌شود. از این‌رو، اگر نخواهیم به دام نتیجه هیوم، مبنی بر اینکه معرفت علمی به نحو نامعقولی بر عرف و عادت مبتنی است، مبتلا شویم، باید تبیین کنیم که چگونه این معرفت، می‌تواند علمی و معقول باشد. این همان، مسئله‌ای است که ذهن پوپر را به خود مشغول کرده بود.

در اینجا پوپر با هیوم موافق بود که تلاش برای توجیه معرفت ما، به نحو استقرایی و بر مبنای تجربه، به خردگریزی می‌انجامد. اما منکر این بود که عموم دانشمندان به این شیوه استدلال کنند. او با کانت موافق بود که پیش‌فرض تجربه و مشاهده، تصورات پیشین است، ولی منکر این بود که تصورات پیشین ما، به نحو قطعی صادق باشند. از سوی دیگر، وی با ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌ها موافق بود که دیگر ممکن نیست در تلاش‌های خود، برای توجیه علم طبیعی به اصول تألیفی پیشین متوسل شویم. اما در عین حال، احتجاج می‌کرد که لازم نیست نظریه‌های مابعدالطبیعی، بی‌معنا باشند. از نظر پوپر، اثبات‌پذیری در هر صورت، نمی‌تواند مرز میان علم و مابعدالطبیعه را مشخص کند؛ زیرا این نگاه، از تبیین ویژگی‌هایی که معیار برای علمی بودن یک قانون است و این ویژگی‌ها، از طریق استدلال‌های استقرایی مبتنی بر تجربه قابل توجیه نیستند، ناتوان است (همان، ص ۲۶).

ابطال‌گرایی پوپر

پوپر در جوانی شیفته هر دو نظریه مارکس و روانکاوی فروید بود. ولی به سرعت این شیفتگی خود را از دست داد. وی، در این فکر بود نشان دهد که علت روی‌گردانی وی از آنها چه بوده است (لیدیم، ۱۳۹۰، ص ۹۱). در حقیقت، آن‌گونه که خود می‌گوید: وی بایان خود می‌خواست مسئله تفکیک میان علم و شبه‌علم را مشخص سازد. پوپر می‌گوید:

مسئله‌ای که در آن زمان برای من مشکل‌ساز شده بود، نه این بود که چه زمانی یک نظریه صادق است و نه اینکه چه زمانی یک نظریه قابل قبول است، مسئله من چیز دیگری بود. من می‌خواستم میان علم و شبه‌علم، تفکیک کنم. درحالی‌که به‌خوبی می‌دانستم که علم غالباً دچار خطا می‌شود و شبه‌علم ممکن است تصادفاً به حقیقت برسد (پوپر، ۱۹۹۱، ص ۳۳).

ابطال‌گرایی به این معنی است که نظریه‌ها، همچون فرض‌ها، منتظر ابطال می‌باشند. این فرض‌ها، مناسب وضع و رفتار برخی از جنبه‌های عالم طبیعت فعلاً مطرح شده‌اند. آنهایی که از ایستادگی در برابر تجارب و آزمایش ناتوان هستند، باید سریعاً از دنیای علم حذف گردند. حدس‌های دیگر، باید جایگزین آنها گردد (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۶۵-۶۶). باید توجه داشت که از نگاه وی، حدس‌ها اگرچه راهی برای رسیدن به صدق نیستند، اما نقد و ابطال هر حدس، راهی عقلانی برای نزدیک شدن به صدق است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۹۲). پوپر معتقد بود: نظریه‌هایی که به نظر می‌رسد قدرت تبیینی زیادی دارند، مشکوک هستند. دلیل آن هم دقیقاً همین است که امور بسیاری را

می‌توان با استفاده از آنها تبیین کرد (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۲). هرگز نمی‌توان گفت: یک نظریه، صحیح و حقیقی است، بلکه تنها می‌توان گفت: این بهترین نظریه در دسترس است و از تمام نظریه‌های سابق، در توجیه مسئله موجود، فراتر است (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۶۷). پوپر برای تأیید کلام خودش، حتی به گفته/نیستین در این زمینه استناد می‌کند که گفته است: یک گزاره علمی، تا آنجا که درباره واقعیت سخن می‌گوید، باید ابطال‌پذیر باشد، و هرگاه ابطال‌پذیر نباشد، دیگر درباره واقعیت سخن نمی‌گوید. (پوپر، ۱۹۵۹، ص ۳۱۶).

پوپر برای نشان دادن اینکه دیدگاه خود، صلاحیت جایگزینی سایر دیدگاه‌ها را دارد، باید دیدگاه‌های رقیب را نقد می‌کرد. در اینجا به مهم‌ترین نقدهای وی نسبت به رقبای خود اشاره می‌کنیم.

نقد اصالت مشاهده

«اصالت مشاهده» (observationism)، همان تجربه‌گرایی خالص است که تنها تجربه را به‌عنوان منبع شناخت قبول می‌کند. از نگاه ایشان، برای رسیدن به حقیقت باید ذهن را از هر نوع پیش‌داوری‌هایی که آنها را بتهای ذهنی می‌نامند، تهی ساخت. ذهن در این نگاه، کاملاً خالی و منفعل از حقایق خارجی محسوس است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۹۴).

پوپر برخلاف ایشان که خالی بودن ذهن را به‌نوعی یک ارزش تلقی می‌کند، بر این باور است که شناخت علمی به سنت و متافیزیک نیازمند است (پوپر، ۱۳۷۲، ص ۱۷۷). از نظر وی، علم با اسطوره‌ها آغاز می‌شود و دانشمندان مانند سایر انسان‌ها، هیچ‌گاه از تعصب جدا نیستند (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹). وی در نقد اصالت مشاهده، به روش کانت در فعال بودن در ادراک تکیه می‌کند. پوپر همچنین معتقد است: پژوهش بر پیش‌فرض‌هایی استوار است و از مشاهده صرف شروع نمی‌شود (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۵۸).

نقد استقراء

«استقراء»، روشی است برای به دست آوردن شناخت علمی که پوزیتیویست‌ها مبنای خود قرار داده بودند.

اصل استقراء را می‌توان این‌گونه تقریر نمود:

«اگر m/n از A ‌های مشاهده شده B باشند پس m/n از همه A ‌ها، B هستند.» (رک: بونزور، ۱۳۸۸، ص ۳۳۰).

بر اساس این الگو، اگر همه آهن‌های مشاهده شده رسانا باشند، پس همه آهن‌ها رسانا هستند. در این مثال، کسر m/n برابر با ۱۰۰٪ است، اما قانونی که از راه استقراء به دست می‌آید، ممکن است بیانگر احتمال یک رویداد باشد (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۳۷).

بسیاری از تحقیقات معرفت شناسان علم این روزگار، واکنشی به مسئله استقراء است، استقراء، فرآیندی است که بر اساس آن، دانشمندان تصمیم می‌گیرند که آیا با توجه به مشاهدات یا تجربیات، نظریه خاصی درست است، یا خیر. نمونه‌ای از ساده‌ترین شکل آن، این است که مثلاً شیمی‌دانان در مواردی دیده‌اند که سوختن سدیم، در چراغ گازی آزمایشگاه، شعله را به رنگ نارنجی روشن درمی‌آورد. بنابراین، نتیجه می‌گیرند که سوختن سدیم، همیشه رنگ شعله را نارنجی روشن می‌کند. آنچه در تمام استنتاج‌های استقرایی مشترک است، این است که مقدمات آنها، بر مشاهدات محدود گذشته مشتمل است، ولی نتیجه آنها، چگونگی عملکرد کلی طبیعت در همه موارد را نشان می‌دهد و همین امر، مسئله‌ساز است؛ زیرا معلوم نیست که چگونه اطلاعات محدودی راجع به آنچه در گذشته رخ داده، می‌تواند تضمین کند که همواره وضع، به همان منوال ادامه خواهد یافت.

استقراء از این جهت، نقطه مقابل قیاس (deduction) است. در استنتاج‌های قیاسی، مقدمات، نتیجه را تضمین می‌کنند.

پوپر از سه نگاه استقراء را نقد می‌کند:

۱. اصل استقراء معتبر نیست. در این بحث، به نگاه هیوم استناد کرده می‌گوید: هیوم به نظر من به‌صورت قاطع ثابت کرده است که استقراء اعتباری ندارد (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۳۰۲).
 ۲. نظریه‌های علمی موجود، هم حاصل استقراء نیستند (همان، ص ۷ و ۲۶).
 ۳. نقد تاریخی خود را بیان می‌کند که بی‌اعتبار شدن نظریه‌های علمی، مبتنی بر استقراء (به فرض پذیرش که روش آنها استقرایی بوده است)، دلیل بر بی‌اعتباری روش استقرایی است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱).
- نکته جالب اینکه خود پوپر برای رد استقراء از استقراء استفاده می‌کند. به بیان دیگر، برای اینکه ثابت کند که استقراء کارایی ندارد، مواردی را استقراء می‌کند که استقراء در آنها کارایی نداشته است. پس حکم کلی به ابطال آن می‌دهد. وی زمانی که با این سؤال مواجه می‌شود که چطور شما از این عمل خودمتناقض سود جسته‌اید و این یعنی گرایش به شکاکیت، که خود ابطال‌پذیری هم وابسته به استقرایی است که باطل شد. به این پاسخ تمسک می‌جوید که شکاکیت به معنای نفی امکان شناخت است و در ابطال‌پذیری، امکان شناخت نفی نمی‌شود، بلکه یقینی بودن آن نفی می‌شود (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۸-۹).

اختلاف نظر پوپر با اثبات‌پذیری

اختلاف نظر پوپر با اثبات‌پذیری را می‌توان به‌صورت خلاصه به بیان زیر تبیین کرد:

۱. اثبات‌پذیری معیار معناداری است و ابطال‌پذیری معیار علمیت است. مسئله معنا از نظر پوپر، مسئله‌ای کاذب است (همو، ۱۳۶۸، ص ۳۲۲). حتی پوپر، شروع در بحث از معنی را مانع از ادامه بحث علمی می‌داند و از ورود به این بحث، جداً خودداری می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

۲. اثبات پذیری بر اصالت مشاهده و استقرار گرای تکیه دارد. پوپر شدیداً منکر مشاهده در اثبات نظریه های علمی است و بیان می کند که مشاهده، نه تنها نظریه را اثبات نمی کند، بلکه حتی احتمال صدق آن را نیز افزایش نمی دهد؛ زیرا مصداق های ممکن هر کلی، نامحدود است و مشاهده محدود، نمی تواند احتمال صدق کلی نامحدود را افزایش دهد. بنابراین، احتمال صدق نظریه های کلی همیشه صفر است (همو، ۱۳۷۴، ص ۲۶۵).

۳. از نگاه پوزیتیویست ها، متافیزیک بی معنی است، ولی از نگاه پوپر اگرچه متافیزیک ابطال پذیر نیست، ولی بی معنی هم نیست. اساساً از نظر پوپر، فیزیک از متافیزیک جدا نیست و در طول تاریخ در خدمت علم بوده است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴). وی معتقد است: اینکه پوزیتیویست ها می گویند هر مفهومی باید درباره چیزهای فیزیکی باشد، نوعی متافیزیک ماتریالیستی است (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۳۲۵).

۴. اشکال دیگر پوپر به نام گرایی و انکار مفهوم کلی در نگاه اثبات گرایان است. از نگاه پوپر، علم به کلی های اصیل، یعنی مفاهیمی که مصداق آنها نامعین است، نیازمند است. این به خلاف نظر پوزیتیویست ها، در نام گرایی است. از نظر پوپر، اگر نام گرایی درست باشد، همه گزاره ها تحلیلی خواهند بود. به عنوان نمونه، سقراط انسان است؛ یعنی سقراط، سقراط است؛ چرا که انسان چیزی نیست، مگر اسمی برای مجموعه انسانها و سقراط فردی از آنهاست (همان، ص ۳۲۵).

۵. حلقه وین گزاره های ریاضی و منطقی را تحلیلی و از نظر معرفتی کم اهمیت تلقی می کنند. اما پوپر، درباره منطق و ریاضی واقع گراست. این دو حوزه را از حوزه علم تجربی جدا نمی داند. اگر گزاره های ریاضی، این همان گویی و بی اهمیت باشند، دلیلی برای وابستگی علم فیزیک، به ریاضی وجود نخواهد داشت (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸).

۶. حلقه وین، به جدایی علم از ارزش ها باور داشتند، اما وی معتقد است: فارغ از ارزش بودن حتی اگر ممکن باشد، باز یک ارزش جدید است (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲). از نظر او، ذهن دانشمند یک ذهن خالص و جدای از ارزش ها نیست. ارزش های او، در تعیین پرسش ها و اهداف علم دخالت دارند (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۷؛ صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹).

۷. پوپر هر سه عنصر تعریف دکارتی درباره علم را مورد نقد قرار می دهد. از نظر وی، علم، نه باور است، نه موجه و نه صادق. وی حدس را به جای باور و ابطال پذیری را به جای توجیه و در نهایت، تقرب به صدق را به جای صدق می گذارد (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱).

عناصر اصلی دیدگاه پوپر

نظریه ابطال گرایی پوپر مبتنی بر عناصری است که فهم ابطال گرایی بدون آن غیر ممکن است. این عناصر، به شرح ذیل می باشند: تعریف علم، عقل گرایی به معنای خاص، حدس، ابطال، تقدم نظریه بر مشاهده، تقرب به صدق، پیشرفت و واقع گرایی.

تعریف علم: علم از دیدگاه پوپر مجموعه‌ای از فرضیه‌ها است، برای بیان دقیق واقعیت، اما هر فرضیه‌ای مراد نیست، بلکه فرضیه‌ای شرط نظریه علمی بودن را دارا است که ابطال‌پذیر باشد (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۶۷).

نمونه‌ای از گزارش‌های ابطال‌پذیر:

- چهارشنبه هرگز باران نمی‌بارد.

- همه چیز با گرم شدن منبسط می‌شود.

این مثال‌ها، نظریه‌های ابطال‌پذیر می‌باشند؛ چراکه کافی است که یک چهارشنبه باران بیارد که قضیه اول باطل شود و یا پلاستیک، با گرم شدن منقبض شود که نظریه دوم باطل شود. این یعنی قابلیت ابطال داشتن که معیار علمی بودن یک نظریه است (همان، ص ۶۷). یک نظام علمی تجربی، می‌باید امکان مردود شدن به وسیله تجربه را داشته باشد (پوپر، ۱۹۳۴، ص ۴۱).

اگر با مثالی مواجه شدیم که ظاهراً همیشگی و کلی است، قاعده ما نقض نمی‌شود. برای نمونه، این گزاره علمی: «اجسام مادی اگر با فاصله نزدیکی در کنار زمین باشند و چیزی مانع آن‌ها نباشد سقوط می‌کنند»، اگرچه همیشگی است، ولی قابلیت ابطال را دارد؛ چراکه همیشه این احتمال وجود دارد که در آینده اتفاقی بیفتد که خلاف این فرض و این احتمال همیشگی است و از بین نمی‌رود (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۶۷-۶۸).

حال اگر منطقاً، نتوان چنین نظریه‌ای را باطل کرد، به عبارت دیگر، اگر فرضیه‌ای، ابطال‌پذیر نباشد، نظریه‌ای علمی نیست. به عنوان مثال:

۱. ممکن است باران بیارد یا نیارد (این عبارت یک عبارت علمی نیست؛ چرا که هیچ حالتی نمی‌تواند این گزاره را باطل کند). علت ابطال‌ناپذیری آن‌هم این است که این ادعا، آن قدر کلی است که شامل هر دو طرف خود می‌شود (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

۲. تمام نقاط یک دایره اقلیدسی، از مرکز دایره فاصله‌های برابر دارند. «این گزاره همچون پیش‌فرض قاعده اقلیدسی را دارد، به این معنا که قسمت دوم به بیانی تحلیل قسمت اول است، هیچ گاه نقض شدنی نیست» (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۶۸).

وی بر همین اساس، مکتب تاریخی مارکس و روانکاوی فروید و روان‌شناسی آدلر را غیرعلمی می‌داند. برای نمونه، در مورد سومی می‌گوید:

نظریه آدلر مبتنی بر عقده خودکم‌بینی است که انسان‌ها بر اساس این مسئله هدایت می‌شوند و کارها و رفتارهای خود را انجام می‌دهند (همان، ص ۶۸-۶۹).

وی برای اینکه غیرعلمی بودن نظریه آدلر و ابطال‌ناپذیر بودن آن را نشان دهد، مثالی می‌زند:

فرض کنید مردی در کنار رودخانه‌ای، که کودکی در آن در حال غرق شدن است، ایستاده است. این مرد، چه اقدام به نجاتِ کودک در آب کند و چه نکند، این‌طور نیست که نظریه *آدلر* قابلیت توجیه هر دو حالت را نداشته باشد؛ چراکه اگر اقدام کند و کودک را از آب نجات دهد، پیرو نظریه او خواهد گفت که این اقدام کردن به نجات، از عقده حقارت آن فرد ناشی شد. خواست نشان دهد که انسان حقیری نیست. در فرض دوم، اگر اقدام نکند، بازهم پیرو نظریه او خواهد گفت این کار، از عقده خودکم‌بینی است؛ چراکه این فرد خواسته است، علی‌رغم میل خود نشان دهد که من می‌توانم، با میل خود مقابله کنم و درون آب نروم و با اطمینان غرق شدن کودک را مشاهده کنم (همان، ص ۶۷-۶۸؛ لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۲). گفت‌وگوی او با *آلفرد آدلر* به قلم خود پوپر به‌خوبی این مطلب را نشان می‌دهد:

من به او مودری را گزارش کردم که به نظرم، مودری که شخصاً با نظریه *آدلر* هماهنگ باشد، نمی‌آمد. اما او هیچ مشکلی در تحلیل آن برحسب نظریه‌اش، در باب احساس حقارت نمی‌دید، هرچند هرگز آن کودک را ندیده بود. من که اندکی جاخورده بودم، از او پرسیدم که چگونه می‌تواند این‌قدر مطمئن باشد. او پاسخ داد: به دلیل تجربه هزار باره‌ام که در پی این پاسخ، من نتوانستم از گفتن این پاسخ خودداری کنم؛ و فکر می‌کنم با این مورد جدید، تجربه شما هزار و یک‌باره شد (پوپر، ۱۹۹۱، ص ۳۵).

از نظر پوپر، این پیش‌داوری و نظریه‌ها، همچون عینکی هستند که آنها از طرق آن، به جهان می‌نگرند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۳). از نظر ابطال‌پذیرها، هر چه قدر که میزان ابطال‌پذیری یک نظریه بیشتر باشد، آن نظریه منزلت بالاتری خواهد داشت (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۷۱). او از دانشمندان می‌خواهد که به صراحت معلوم کنند که تحت چه شرایط تجربی، از پایه‌ای‌ترین مفروضات خود دست بر خواهند داشت (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۷). برای نمونه، دو مثال بیان می‌کنیم که نمونه دوم، از ابطال‌پذیری بیشتری برخوردار است. به همین دلیل، علمی‌تر است.

- سیاره بهرام در مسیر بیضوی برگرد خورشید حرکت می‌کند.

- تمام سیاره‌ها در مسیر بیضوی، به گرد خورشید حرکت می‌کنند (همان).

به عبارت دیگر، نظریه علمی هراندازه گزارش‌های بیشتری (جزئیات بیشتر)، نسبت به مسائل داشته باشد، به همان اندازه بهتر است (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۷۱). این بدان معنی است که هر انداز ابطال‌پذیری نظریه بیشتر باشد، بهتر است (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰). از نظر ابطال‌گرایان، هرگز نمی‌توان گفت: صحت و راستی نظریه‌ای به اثبات رسیده است؛ حتی اگر آزمون‌های دقیقی را با موفقیت گذرانیده باشد، تنها می‌توان گفت: این نظریه از نظریه سابق تحمل بیشتری، نسبت به نقدها دارد (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۷۶). از نظر ایشان، ما نباید علم را مجموعه‌ای از معارف بدانیم، بلکه باید آن را نظامی از فرضیه‌ها تلقی کنیم. همه معرفت‌های ما نسبت به جهان، موقتی و در معرض اصلاح، در آینده است (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۸).

عقل‌گرایی

دیدگاه پوپر، به‌عنوان عقل‌گرایی انتقادی با توجه به نقد ایدئالیسم در نگاه وی و تأکید بر امکان خطا، نشان می‌دهد که مراد وی از «عقل‌گرایی»، معنای دکارتی آن نیست. دکارت عقل‌شهودی و ریاضی را برتر از تجربه می‌دانست و برای آن، نقشی اثباتی در نظر می‌گرفت. از نظر دکارت، عقل اگر به‌درستی به کار گرفته شود، مبنایی خطاناپذیر برای شناخت است اما پوپر، زمانی که از عقل سخن می‌گوید: به عقل ریاضی نظر ندارد (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴). وی عقلانیت را با نقدپذیری برابر می‌داند. از نظر او، تجربه یا عقل کارکرد اثباتی، یا حتی تأییدی ندارند. آن دو، تنها می‌توانند در کاهش دادن خطاها نقش داشته باشند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴).

حدس

«حدس» در دیدگاه پوپر در فرایند کشف و ارزیابی یک نظریه نقش اساسی دارد. وی برای اینکه نقش حدس را در مراحل مختلف تولید علم بیان کند، از نظریه تکامل بهره می‌گیرد و مسئله بقاء را به‌عنوان آغاز همه مسائل مطرح می‌کند. از نگاه وی، تا زمانی که مسئله‌ای وجود نداشته باشد، نظریه‌پردازی معنایی ندارد. مسئله اصلی، همان مسئله بقاء است. زمانی که انتظارات ارگانیسم زنده، با مشکلی مواجه شود، مسئله‌ای طرح می‌شود که برای حل آن، یک حدس مطرح می‌گردد (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳). نکته این است که حدس در مشاهده رویدادها، ارتباط مستقیم دارد. انسان، تنها به مواردی از این رویدادها، که با حدس او مخالف هستند و حدس او را در معرض ابطال قرار می‌دهند، توجه می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ص ۵۵). از نظر وی، فرق اساسی حدس‌های علمی، با سایر محصولات قوه خیال، این است که حدس‌های علمی در معرض نقد و ابطال قرار دارند (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴). با اینکه این حدس‌ها منتظر ابطال هستند، ولی ما درنهایت، با پیروزی نسبی مواجه هستیم؛ چراکه با ابطال هر حدسی، یک گام به حقیقت نزدیک‌تر شده‌ایم (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵). وی، حتی دیدگاه ابطال‌پذیری را هم یک حدس قابل ابطال می‌داند (پوپر، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

ابطال

مسئله پوپر این بود که نشان دهد، برخلاف پوزیتیویست‌ها، که مشاهده را دلیل بر اثبات و یا تأیید می‌دانستند، مشاهده تنها ارزش ابطال‌گری یک نظریه را دارد (همان، ص ۲۰). ناسازگاری هر نظریه با نتایج آزمایش‌ها، مهم‌ترین نقد برای هر نظریه است. پوپر مشاهده خالص و داده بی‌واسطه را نفی می‌کند. بنابراین، هر نقدی بر پیش‌فرض‌ها تکیه دارد و ناسازگاری بین نظریه و مشاهده به معنای ابطال قطعی آن نظریه نیست. از این‌رو، حاصل نقد نیز فاقد قطعیت است و ابطال‌ها قطعی نیستند (پوپر، ۱۳۷۲، ص ۲۲).

از نظر ابطال‌گرایان، نظریه‌های علمی به این ترتیب آزموده می‌شوند که دانشمندان، پیش‌بینی‌ای را از یک فرضیه استنتاج می‌کنند. سپس، در صورتی که به هنگام انجام آزمایش مرتبط، مورد مشاهده‌شده، با پیش‌بینی استنتاج شده سازگار نباشد، فرضیه مورد بررسی ابطال می‌شود (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴؛ سروش، ۱۳۷۱ ص ۳۱).

تقدم نظریه بر مشاهده

از نگاه پوپر، نظریه با مشاهده آغاز نمی‌شود، بلکه همیشه این مشاهده است که با نظریه آغاز می‌گردد (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰). مشاهده خالص، ادعای واهی است. چیزی به نام مشاهده تفسیر نشده، مشاهده‌ای که محفوف به نظریه نباشد، وجود ندارد؛ یعنی این گونه نیست که شما ابتدا مشاهده کنید و بعد نظریه از دل آن بیرون بیاید، بلکه به دلیل پیش‌زمینه و حدسی که شما در مورد چیزی دارید، به سمت خاصی می‌روید که مشاهداتی انجام دهید. این حدس و نظریه، خود را تقویت یا ابطال کند (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۷۶). این حدس، برای دانشمند ممکن است از باورهای غیرعلمی الهام گرفته شده باشد (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۹۹). به عبارت دیگر، نقطه آغاز همواره یک مسئله است و مشاهده فقط در صورتی نقطه آغاز است که مسئله‌ای را آشکار سازد؛ به این صورت که ما را به شگفتی وادارد و به ما نشان دهد که امر خاصی هست که در چارچوب معرفت، انتظارات و نظریه‌های ما نمی‌گنجد. مشاهده، تنها در صورتی مسئله می‌آفریند که با انتظارات آگاهانه یا ناآگاهانه ما برخورد یابد. در این حالت، سرآغاز کار علمی ما مشاهده ناب و ساده نیست، بلکه بیشتر مشاهده‌ای است که نقشی ویژه ایفا می‌کند؛ یعنی مسئله می‌آفریند.

ناسازگاری آشکاری بین سخنان پوپر به نظر می‌رسد. بر اساس دیدگاه ابطال‌پذیری، نظریه زمانی مطرح می‌شود که مسئله‌ای وجود داشته باشد. مسئله نیز زمانی وجود دارد که رویدادهای محیط مطابق با انتظار فرد نباشند. به عبارت دیگر، اگر طبیعت مورد مشاهده قرار نگیرد، پرسشی درباره آن طرح نخواهد شد. در این صورت، نظریه‌ای نیز نخواهیم داشت. هر نظریه پاسخی حدسی به یک مسئله است و برای تحقق مسئله، به مشاهده‌ای نیاز است که مقدم بر آن نظریه است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۴).

پوپر، در مواجهه با این مشکل، معنای نظریه را توسعه می‌دهد و انتظارات فطری فرد را نیز نظریه مقدم بر مشاهده معرفی می‌کند (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۸۰). با این حال منتقدین هم می‌توانند مشاهده را در معنایی گسترده به کار ببرند و ادعا کنند فرد برای درک انتظارات فطری خود نیز به نوعی مشاهده درونی نیازمند است (همان). شاید به دلیل مشکلاتی که به آنها اشاره شد، پوپر در برخی از آثار خود، با احتیاط بیشتری درباره تقدم نظریه بر مشاهده سخن می‌گوید. وی می‌پذیرد که گاهی نیز مشاهده مقدم بر نظریه است (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۶).

تقرب به صدق

از نگاه واقع‌گرایان، هدف اصلی پژوهش، رسیدن به صدق است. در این زمینه، سخن گره‌ها/مدی قابل توجه است:

پژوهش عبارت است از: جست‌وجوی صدق یک مطلب. هر شخصی ممکن است برای پژوهش دلایلی داشته باشد. برای رفع خستگی، در پاسخ به ارباب‌رجوع، کمک به تولید ابزارها، دریافت جایزه نوبل، افزایش حقوق یا تأثیر گذاشتن بر دوستان خود. ولی پژوهش از آن حیث که پژوهش است، جست‌وجوی صدق است. موفقیت در آن، به میزانی است که صدق را آشکار کند (پسیلوس، ۲۰۰۸، ص ۴۷۸).

با این حال، استدلال‌های شکاکان، تغییر نظریه‌های علمی در طول تاریخ و اینکه بیشتر نظریه‌هایی که تاکنون در تاریخ علم پذیرفته شده‌اند، درنهایت باطل شده‌اند، دسته‌ای از فیلسوفان علم را وادار کرد که اصل مفهوم صدق را کنار بگذارند و اهدافی دیگر مانند فایده عملی، یا کفایت تجربی را جایگزین صدق کنند. دسته دیگر، هم مانند پوپر راهی دیگر به عنوان تقرب به صدق و یا شباهت به صدق را برای پژوهش کافی دانستند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱؛ پوپر، ۱۳۵۸).

تمایز معیار صدق و تعریف صدق

پوپر قائل به تمایز بین معیار صدق و تعریف صدق است. از نگاه وی، تعریف صدق، همان مطابقت با واقع است؛ ولی معیاری قطعی برای رسیدن به صدق وجود ندارد. تنها ابطال‌پذیری، دلیل و راهنمایی برای تقرب به صدق است. بر این اساس، مقاومت یک نظریه در برابر نقد، نشانه تقرب آن به صدق است (پوپر، ۱۳۷۲، ص ۵۹). از نگاه وی، ارزش علمی داشتن یک نظریه، قابلیت ابطال‌پذیری آن است و ارزش ثانوی آن، نبود ابطال عملی برای آن (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۳). از آنجاکه با افزایش توضیحات و مضامین هر گزاره، امکان ابطال آن نیز افزایش می‌یابد، اگر مضمون هر گزاره، افزایش یابد و ابطالی عملی یافت نشود، معنایش این است که به حقیقت نزدیک شده‌ایم. بر این اساس، گاهی ممکن است یک گزاره کاذب، به دلیل اینکه مضمون بیشتری دارد، به حقیقت نزدیک‌تر باشد. برای نمونه، این گزاره: «تعدادی سیاره وجود دارند»، صادق است، اما محتوای اندکی دارد. اما این گزاره: «در منظومه شمسی هشت سیاره وجود دارد»، کاذب است، ولی به دلیل محتوای بیشتری که دارد، نسبت به گزاره قبلی علمی‌تر است؛ چراکه قابلیت ابطال‌پذیری بیشتری دارد (همان).

از نظر پوپر، معیارهای دیگری نیز برای تقرب به صدق وجود دارد. از جمله می‌توان به میزان دقت گزارش‌های هر نظریه، تعداد واقعیت‌های تبیین شده و میزان تفصیل تبیین‌ها اشاره کرد (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۲۸۸). همچنین، از نظر وی اگر لوازم صادق یک نظریه بیشتر و لوازم کاذب آن کمتر باشد، درجه حقیقت‌نمایی آن نظریه بیشتر خواهد بود (همان، ص ۲۹۰).

شاید مراد وی از دقت بیشتر، این باشد که مثلاً برای بیان یک گزاره ریاضی، با اعداد دقیق‌تری به بیان واقعیت بپردازیم. به عنوان نمونه، به جای اینکه بگوییم: ۲۰ کیلو، بگوییم ۲۰ کیلو و ۲۲۸/۸۹ گرم. تفصیل بیشتر، یعنی بیان

گزاره‌های بیشتر، و توضیحات بیشتر، که در بحث تمایز معیار صدق و تعریف صدق توضیح داده شد. لوازم صدق و کذب، یعنی مطابقت و عدم مطابقت با فرضیات ابطال نشده‌ای که از قبل پذیرفته شده‌اند.

پیشرفت و تکامل علم

پوپر هنوز به علم خوش‌بین است و علم را در روندی روبه جلو و تکاملی تصور می‌کند. وی، برای تبیین فرایند رشد شناخت از نظریه تکامل کمک می‌گیرد.

رشد شناخت بسیار شبیه به چیزی است که *داروین* آن را *گزینش طبیعی* نامیده بود؛ یعنی *گزینش طبیعی* فرضیه‌ها. با انتقاد، فرضیه‌های ناشایسته حذف می‌شوند و رشد شناخت عبارت است از: فرضیه‌هایی که شایستگی نسبی بقا از خود نشان داده‌اند (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶).

پوپر ابطال‌پذیری را از جنبه‌های گوناگون، با نظریه *داروین* قابل مقایسه می‌داند. روش انتقادی نیز نمونه‌ای تکامل‌یافته از تنازع بقای زیستی است. حدس‌های بی‌دلیل، نقش جهش‌های بی‌علتِ ژن‌ها را دارند. نظریه‌های حاصل از این حدس‌ها، مانند گونه‌های جانوری، اگر صلاحیت بقای خود را نشان ندهند؛ یعنی اگر با سیاق تجربی، هماهنگ نباشند، یا اگر در برابر نظریه‌های رقیب، تاب مقاومت نداشته باشند، به‌طور طبیعی حذف می‌شوند. در تاریخ زیست‌شناسی، بسیاری از گونه‌های زیستی، منقرض شده‌اند؛ ماندگاری هیچ‌گونه‌ای ضمانت طبیعی ندارد. در تاریخ علم نیز بسیاری از نظریه‌های علمی، در گذشته حذف شده‌اند. هیچ نظریه‌ای تضمینی قطعی، برای ماندگاری ندارد. به بیان دیگر، اگر در جهان حیوانی، هرگونه‌ای در معرض انقراض است، در جهان انسانی نیز هر نظریه‌ای در معرض ابطال است (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۷۶). در فرضیه *تطور* انواع، گونه‌های جدید، حاصل تغییر شکل دفعی در گونه‌های گذشته هستند. در ابطال‌پذیری نیز رشد هر شناخت عبارت از: تغییر شکل شناخت پیشین است (همان، ۱۳۷۴، ص ۷۹).^۱

مقام گردآوری و داوری؛ کشف و توجیه

مهم نیست که یک نظریه علمی، از کجا آمده است. حاصل فکر، حدس، سابقه مذهبی و یا دوران کودکی یک دانشمند است. اتکا به هیچ یک از این منابع نامشروع نیست؛ چراکه به نظر پوپر، منشأ یک فرضیه، ارتباطی با جایگاه آن در علم ندارد. وظیفه فلسفه علم، به عهده گرفتن تحلیل منطقی آزمون نظریه‌های علمی، از طریق مشاهده و آزمایش است و نه تبیین این امر، که نظریه‌ها چگونه شکل می‌یابند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱).

به نظر من، عمل *تکوین* یا *ابداع* یک نظریه، نه موضوع تحلیل منطقی است و نه آمادگی چنین تحلیلی را دارد این پرسش که چگونه یک اندیشه جدید، پدید می‌آید، شاید برای روانشناسی تجربی، جذابیت زیادی داشته باشد، اما ارتباطی به تحلیل منطقی معرفت، ندارد (پوپر، ۱۹۳۴، ص ۲۷).

۷. دقت بیشتر در حقیقت ابطال‌پذیری

عده زیادی، راجع به ابطال‌پذیری سخن گفته‌اند. حتی در مواردی، نظریه را اشتباه فهمیده‌اند. برای فهم دقیق‌تر ابطال‌پذیری، به مواردی در ادامه اشاره می‌کنیم:

۱. عده‌ای تصور کرده‌اند که ابطال‌پذیری، معیاری برای معناداری است. درحالی‌که خود پوپر از این امر استنکاف داشت. به باور او، امکان دارد نظریه‌های مابعدالطبیعی هم معنادار و هم صادق باشند و غالباً این نظریه‌های مابعدالطبیعی، منبع جوشش نظریه‌های علمی‌اند. می‌توان، علی‌رغم عدم امکان آزمون صدق آنها، با محک مشاهدات تجربی به نحو معناداری درباره آنها بحث کرد (مارک آمدوس، ۱۳۸۶ ص ۴۳).

۲. عده‌ای پوپر را نقد کرده‌اند که معیار ابطال‌پذیری، خودش ابطال‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، منتقدین می‌گویند: موافقان این مکتب چگونه به امری ابطال‌ناپذیر به‌عنوان مبنای علمی بودن و یا غیرعلمی بودن، تکیه کرده‌اند.

پاسخ مدافعان این است که نگاه این اشکال، در صورتی وارد بود که پوپر ابطال‌پذیری را معیار معناداری یک نظریه علمی ارائه کرده بود. در صورتی که به نظر وی، ابطال‌پذیری نه به‌عنوان نظریه معناداری، بلکه به‌عنوان یک طرح هنجاری درباره آنچه باید و آنچه نباید علمی قلمداد شود، است (همان، ص ۴۳).

اما اشکال واقعی اینجا است که اگر نظریه ابطال‌گرایی، قابل ابطال نیست، پس نظریه‌ای بی‌ارزش است و نباید بر اساس مبنای خود ایشان، بر آن پایبند بود. اساساً، بحث روی بی‌معنا بودن و یا معناداری نیست که مدافعان قصد دفاع از اشکال را، با طرح معناداری بیان کرده‌اند.

۳. ابهام دیگر در مورد شمول نظریه ابطال‌گرایی، نسبت به گزاره‌های منفرد است؛ گزاره‌هایی، مانند «این طلا زرد رنگ است».

مدافعان نظر وی گفته‌اند که ابطال‌پذیری، تنها شامل نظام‌های متشکل از گزاره‌ها است. این نکته یکی از وجوه افتراق نظریه وی، با نظریه اثبات‌پذیری پوزیتیویست‌ها است که معیاری برای معناداری حتی تک گزاره‌ها هم محسوب می‌شود.

البته باید دانست که این تفسیر، با مثال‌های خود پوپر به تک‌گزاره‌ها، ناسازگار است. مگر اینکه گفته شود: این مثال‌ها، برای تقریب به ذهن بوده است و اصل بحث در نظام‌های متشکل از گزاره‌هاست.

۴. یکی از نقدهای جدی‌ای که به نظریه پوپر مطرح شده است، این است که ابطال‌ها، که از نظر شما معیار علمی دانستن و یا غیرعلمی دانستن یک نظریه هستند، مانند تحقیق‌ها، هرگز قطعی نیستند؛ یعنی همان‌طور که نمی‌توان صدق یک نظریه را با مشاهده یا تجربه ثابت کرد، ابطال یک نظریه هم با همین روش، به همان مقدار ناممکن است (همان، ص ۴۴).

خود پوپر به این مسئله توجه داشته و در پاسخ می‌گوید:

در واقع هیچ‌گاه نمی‌توان یک نظریه را به نحو قطعی ابطال کرد؛ زیرا همیشه امکان دارد گفته شود نتایج تجربی قابل‌اعتماد نیستند، یا تعایرهای ادعا شده میان نتایج تجربی و آن نظریه، صرفاً ظاهری‌اند و با پیشرفت فهم ما رخت خواهند بست (پوپر، ۱۹۳۴، ص ۵۰).

علوم اجتماعی

از نگاه پوپر، منطق علوم اجتماعی هم مانند علوم طبیعی است. روش علوم اجتماعی، آزمودن راه‌حل‌های آزمایشی و موقت برخی مسائل است؛ مسائلی که سرآغاز پژوهش‌های ما هستند و یا در طول روند پژوهش پدید می‌آیند. راه‌حل‌های ارائه‌شده برای حل مسائل، پیشنهاد و نقد می‌شوند. اگر راه‌حل پیشنهادی نقدپذیر نباشد، آن را به‌عنوان راه حلی غیرعلمی کنار می‌گذاریم. اگر نقدپذیر بود و ابطال شد، باز هم آن را کنار می‌گذاریم. اگر در مقابل نقدها تاب آورد، موقتاً آن را تلقی به قبول می‌کنیم تا زمانی که ابطال نشده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱-۱۶۲). از این‌رو، علم چیزی نیست، جز طرح راه‌حل‌های موقت. نکته این است که هیچ نظریه‌ای برتر از نقد نمی‌نشیند و همواره این احتمال وجود دارد که معلوم شود که آن اندیشه‌ای که معرفت می‌پنداشتیم، نادرست و لذا مصداق چهل بوده است (همان، ص ۱۶۲). وی می‌گوید: «هیچ توجیهی قطعی نیست: هیچ توجیهی به حد قطعیت نمی‌رسد. حتی نمی‌توان نشان داد که راه‌حل‌های موقت ما محتمل هستند. به هر معنایی که منطبق بر قوانین حساب احتمالات باشد» (همان).

وی تحقیق در علوم اجتماعی و یافتن راه‌حل‌ها را در این حوزه، بسی مشکل‌تر از علوم تجربی می‌داند. اگرچه نمی‌توان نتیجه علوم طبیعی را عینی‌تر از علوم اجتماعی دانست؛ چرا که هردو در یک مرتبه‌اند.

وی می‌گوید:

تصور بر این است که این شیوه (طبیعت‌گرایی استقرایی) ما را به عینیت علمی نزدیک می‌کند. اما اگر این شیوه را هم به‌کارگیریم باید توجه داشته باشیم که عینیت در علوم اجتماعی، بسیار دیرپای‌تر از علوم طبیعی است (اگر اصولاً دست‌یافتنی باشد)؛ چراکه دانشمند علوم اجتماعی، ندرتاً می‌تواند خویش را از نظام ارزشی حاکم، بر طبقه اجتماعی‌اش رها کند. به همین دلیل است که حتی به مرتبه نازلی از فارغ از ارزش بودن و عینیت نیز دست نمی‌یابد (همان، ص ۱۶۳).

البته این هم که رهیافت دانشمند علوم طبیعی را از دانشمند علوم اجتماعی عینی‌تر ببنداریم، خطا است. هر دو در یک منزلت می‌باشند (همان، ص ۱۶۹). باید توجه داشت که ممکن است این عبارت پوپر با عبارتی که از وی در تفاوت با پوزیتیویست‌ها، بیان داشتیم، ظاهراً باهم ناسازگار باشند. البته خود پوپر به این توجه داشته است. حاصل کلام اینکه ارزش‌ها قطعاً در مقام عمل، از دانشمند جدایی‌ناپذیر هستند. ولی باید توجه داشت که ارزش‌ها دو نوع می‌باشند: ارزش‌های معرفت‌شناختی، مانند خوب بودن دقت در بیان، سهولت و روانی آن و... و ارزش‌های

غیرعلمی، نظیر ارزش‌های اخلاقی و دینی. دخالت نوع اول در علم، خالی از اشکال و وجود آنها مطلوب و مفید است، به خلاف قسم دوم.

وی می‌گوید:

عینیت و رهایی از ارزش‌ها (فارغ از ارزش بودن)، در مقام عمل برای فرد دانشمند قابل حصول نیست و بلکه التزام به عینیت و رهایی از این قبیل تعلقات خود ارزش است. فارغ از ارزش بودن، خود یک ارزش است. لذا اگر به نحو بی‌قیدوشرط طالب رهایی از هرگونه تعلق ارزشی باشیم، ظاهراً دچار تناقض شده‌ایم. من این برهان خود را چندان جدی تلقی نمی‌کنم، اما باید توجه داشت که این تناقض ظاهری، در صورتی به نحو مطلوب رفع می‌شود که طالب رهایی از هرگونه ارزش نباشیم و به‌جای آن یکی از وظایف نقد علمی را این بدانیم که خط ارزش‌ها را اشکال کند و ارزش‌های علمی محض (نظیر مسائل مربوط به صدق، مناسبت، سادگی و غیره) را از مسائل خارج علمی جدا نماید (همان، ص ۱۷۲).

نقد و بررسی ابطال‌گرایی پوپر

در اینجا، تنها به هفت نقد که به نظر ما مهم‌تر است، اشاره می‌کنیم و از بیان نقدهای دیگر صرف‌نظر می‌کنیم. البته همین نقدها، برای مقصود ما، که ناکارآمدی ابطال‌گرایی به‌عنوان روشی مناسب در علوم انسانی است، کافی است:

شروع در شکاکیت

عده‌ای تصور پوپر را شروع در شکاکیت می‌دانند. مارک آمادئوس (mark, amadaos) می‌گوید:

این عقیده که نمی‌توان معرفت علمی را توجیه کرد، سنتی بسیار طولانی در تاریخ فلسفه غرب داشته است. در واقع، این سنت شکاکیت غربی است که برای خود تاریخ فلسفه تعیین‌کننده بوده است. دست‌کم از زمان دکارت، غالباً به نظر می‌آید که فلسفه غرب، صحنه رقابت میان شناخت‌گرا و شکاک بوده است. در این مسابقه، شناخت‌گرا، مدعی است که می‌داند یک گزاره، قضیه، نظریه یا واقعیت، صادق است. وظیفه شناخت‌گرا، این است که استدلال‌هایی را برای نشان دادن اینکه مدعی او موجه است، و چرا موجه است ارائه کند. از سوی دیگر، شکاک درصدد است که این استدلال‌ها و چرایی توجیه آنها را باطل کند. به بیان دقیق‌تر، در آنها تردید دارد. شکاکیت در حوزه علم، انکار این مطلب است که نظریه می‌تواند موجه باشد، یا می‌توان صدق آن را نشان داد، یا اینکه استحقاق ویژه‌ای نسبت به حجیت دارد. این دقیقاً همان موضعی است که پوپر اتخاذ کرده است (مارک آمادوس، ۱۳۸۶ ص ۱۹). فیلسوفانی که می‌گویند معرفت علمی نمی‌تواند موجه گردد معمولاً شکاک قلمداد می‌شوند و هرکس که معرفت را باور صادق موجه به شمار می‌آورد، احتمالاً پوپر را نیز شکاک می‌داند (همان، ص ۱۹).

می‌توان گفت: شکاکیت در دیدگاه پوپر عمیق‌تر از شک هیوم است؛ چرا که هیوم با اینکه در امکان اثبات نظریه تردید داشت، اما هیچ‌گاه وجود داده‌های بی‌واسطه حسی را انکار نکرد و آنها را اسطوره ندانست. اما پوپر،

نظریه را حاصل حدس و آن را مقدم بر مشاهده می‌داند. او وجود داده‌های بی‌واسطه را نیز نفی می‌کند و مشاهده را نیز متأثر از نظریه‌ای می‌داند که تنها بر پایه حدس طرح‌شده است. در این صورت، حتی ابطال نیز متأثر از حدس‌هاست؛ چون حذف هر نظریه با مشاهده‌ای که حاصل یک نظریه است، تنها به این معناست که یک نظریه، با تکیه بر نظریه دیگر، حذف‌شده است؛ یک حدس با تکیه بر حدسی دیگر کنار رفته است.

نقض نظریه با گزاره‌های وجودی

گزاره‌های وجودی، گزاره‌هایی هستند که قابل ابطال نیستند؛ چراکه حاکی از وجود اشیاء خاص هستند. مثلاً، فهرست گوناگون عناصر، اینکه زمین موجود است و نکته این است که این گزاره‌ها حدسی نمی‌باشند و قابلیت ابطال را ندارند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱). نکته اینکه پوپر باکمال جسارت بیان می‌کند که گزاره‌های وجودی علمی نمی‌باشند (پوپر، ۱۳۷۲، ص ۲۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۱۹۸).

این پاسخ پوپر شگفت‌آور است؛ زیرا اهمیت گزاره‌های جزئی درباره جهان خارج، در علوم مختلف قابل انکار نیست. ضمن اینکه همین گزاره‌های جزئی، بر اساس نظریه پوپر، ابطال‌گر گزاره‌های علمی به شمار می‌روند. اگر جزیی، بخشی از علم نباشد، ابطال کلی با جزئی ابطال علم، به‌واسطه غیر علم خواهد بود (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸). البته، پوپر تلاش کرده بود که به این اشکال پاسخ دهد. افزون بر اینکه گزاره‌های ریاضی را نیز نمی‌توان ابطال‌پذیر دانست. این گزاره‌ها بر اساس اصول موضوعه ریاضی قابل اثبات قطعی هستند. این گزاره‌ها، در بیشتر علوم نقشی محوری دارند (همان، ص ۱۵۹).

گزاره‌های احتمالی

با مطرح‌شدن حساب احتمالات و کواتوم، بخش زیادی از فیزیک احتمالی شد. آیا یک گزاره احتمالی، با مشاهده یک مورد خلاف باطل می‌شود؟ به فرض، اگر گفتیم که همه کلاغ‌ها سیاه هستند، این گزاره ابطال‌پذیر است. ولی اگر گفتیم اکثر کلاغ‌ها سیاه هستند، آیا تجربه می‌تواند نظریه ما را باطل کند. پوپر نظریه‌های احتمالی را نادیده می‌گیرد، درحالی‌که این گزاره‌ها، در علوم انسانی نقش پررنگی دارند در اقتصاد، جامعه‌شناسی، روانشناسی (همان، ص ۱۲۰). در یک نگاه اجمالی باید گفت: البته ظاهراً این اشکال به پوپر وارد نیست؛ چرا که اگر بتوان نشان داد که اکثریت کلاغ‌های موجود سیاه نیستند، این گزاره باطل می‌شود. به عبارت دیگر، این گزاره‌ای ابطال‌ناپذیر نیست. ثانیاً، اگر به فرض، گفتیم که این گزاره‌ها ابطال‌پذیر نیست، پوپر خیلی راحت می‌تواند آنها را غیرعلمی بداند؛ چراکه از اصل خودش، که همان ابطال‌پذیری است، خارج شده‌اند.

فاصله زیاد این نگاه با تاریخ علم

ابطال‌پذیری با تاریخ علم فاصله زیادی دارد. از این‌رو، توصیف درستی از آنچه در متن علم می‌گذرد، ارائه نمی‌کند. نقش مشاهده در علم، تنها سلبی نیست و بیشتر ایجابی است. دانشمندان نیز مشاهده را راهی برای تأیید نظریه‌های علمی می‌دانند و وقت خود را صرف ابطال حدس‌های بی‌دلیل نمی‌کنند. بررسی و ابطال هر نظریه‌ای، که حاصل تخیل افراد است، نه تنها ممکن نیست، بلکه مانعی جدی برای رشد علم است. یکی از دانشمندان در نامه‌ای به پوپر می‌نویسد: اگر آن همه نظریه‌های ابلهانه‌ای که به میز من می‌رسیدند، به میز شما هم می‌رسیدند، ادعا نمی‌کردید که دانشمندان هر نظریه ابطال‌پذیری را آزمون می‌کنند (پاتنم، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷).

پوپر بر این باور بود که ما مجاز به داشتن این باور نیستیم که بهترین نظریه‌های ما، حتی احتمالاً صادق‌اند. موضع او نهایتاً به نحوی افراطی شکاکانه است، به نحوی که وی، حتی از هیوم که می‌گوید: استقرا نمی‌تواند توجیه شود، اما ناگزیریم از آن استفاده کنیم، نیز فراتر می‌رود و استدلال می‌کند که دانشمندان باید به صورت کلی از استقرا بپرهیزند. اما آیا واقعاً چنین کاری ممکن است؟ آیا واقعاً پذیرفتنی است که بگوییم: ما هرگز دلایلی ایجابی برای باور به نظریه‌های علمی به دست نمی‌آوریم؟ به نظر نمی‌رسد، معرفت علمی ما کاملاً سلبی باشد. اگر چنین بود، به سستی می‌توانستیم دریابیم که چرا چنین اعتمادی، به باورهایی داریم که از علم حاصل شده‌اند.

مبهم بودن تقرب به صدق

مفهوم «تقرب به صدق»، بسیار مبهم است. پوپر در توضیح این مفهوم، به لوازم هر نظریه اشاره کرده، معتقد است: نظریه‌ای به صدق نزدیک‌تر است که لوازم صدق آن بیشتر و لوازم کذب آن کمتر باشد. ولی پرسش این است که چگونه می‌توان صدق لوازم را اثبات کرد؟ آیا چنین اثباتی، با دیدگاه ابطال‌پذیری و با مفهوم تقرب به صدق ناسازگار نیست (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۱).

لازم به یادآوری است که پس از اشکالات عدیده‌ای که به نظریه پوپر وارد شد، خود او به نوعی، از موضع خود عقب‌نشینی کرده تصریح می‌کند که یک نظریه، در صورتی ماهیتی تجربی دارد که هم ابطال‌پذیر و هم قادر به اثبات پیشگویی‌های تازه باشد. وی می‌گوید: علم در صورتی که نتوانیم دلایلی برای اثبات پیشگویی‌های تازه پیدا کنیم، متوقف خواهد شد و خصلت تجربی خود را از کف خواهد داد (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۳۰۳).

در نهایت، وی به این نتیجه می‌رسد که برای افزایش حقیقت‌نمایی هر نظریه، تنها استفاده از روش ابطال، یعنی کاستن از محتوای کذب آن کافی نیست و باید محتوای صدق آن را نیز افزایش داد (همان، ص ۳۰۶). روشن است که سخن گفتن از افزایش محتوای صدق و یا اثبات پیش‌بینی‌های علمی، مستلزم تجدید نظر در اصل ابطال‌پذیری است.

عدم وجود ملاک دقیق برای ابطال‌پذیری

ملاک مطلق ابطال‌پذیری، به‌آسانی نمی‌تواند تعیین شود؛ چرا که تعداد عوامل بالقوه برای ابطال یک نظریه همیشه نامحدود است. همچنین، پاسخگویی به این سؤال که چگونه نظریه نیوتون ابطال‌پذیر است؟ مشکل است (چالمرز، ۱۳۷۷، ص ۸۲).

ابطال‌گرایی و اصل تناقض

می‌توان از پوپر سؤال کرد: این ابطال‌گرایی شما می‌تواند هم درست باشد و هم نادرست؟ او قطعاً پاسخ خواهد داد: خیر این‌گونه نیست. نظریه من درست است. به او می‌گوییم: چرا نمی‌توان گفت هم درست است و هم نادرست و هر دو را باهم تصدیق کنی؟ چاره‌ای ندارد که ما را یادآوری به اصل عدم اجتماع متناقضان کند. در این صورت، به وی می‌گوییم: آیا این اصل عدم تناقض، که شما به‌صورت مبنا برای نظریه خود پذیرفته‌اید، آیا علمی و ابطال‌پذیر، باتجربه است، یا خیر؟ و اگر تنها معیار برای علمی بودن و نبودن یک نظریه، ابطال‌پذیری تجربی است، تکلیف گزاره‌هایی از این دست چیست؟ که به نوعی، گزاره‌های پایه می‌باشند و با تجربه قابل شناخت نیستند. در عین حال، مبنای تمامی افکار بشری می‌باشند که بدون تصدیق آنها به‌صورت خودآگاه یا ناخودآگاه، هیچ علمی شکل نمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، نگاه ابطال‌گرایانه پوپر را در علوم تجربی و اجتماعی گزارش دادیم. نقدهایی را که به آن وارد بود، به‌صورت گزینشی مطرح ساختیم. با توجه به اینکه در تولید علوم انسانی، نیاز به مبنایی داریم که بسیار مستحکم‌تر از حیث معرفتی، نسبت به ابطال‌گرایی باشد در این راستا، ما را رهنمون گردد و پایه‌ای تزلزل‌ناپذیر برای استنتاج نظریات علوم انسانی باشد، به نظر می‌رسد که دیدگاه وی، هرگز مناسب این مهم نیست.

پی‌نوشت‌ها

^۱ پوپر پیش از این با قول به تقدم نظریه بر مشاهده و با فطری خواندن شناخت، به‌نوعی ایدئالیسم رسید و اکنون با ارائه تفسیری داروینی، از فرایند شناخت به دیدگاهی ماتریالیستی نزدیک می‌شود. البته پوپر در آثار نخست خود از منتقدان اصلی فرضیه تطور بود و داروینیسم را به دلیل ابطال‌ناپذیری، نظریه‌ای علمی نمی‌دانست. اما در آثار جدیدتر خود، که ابطال‌پذیری را در چارچوبی تکاملی طرح می‌کند و به‌طور گسترده از ادبیات داروینی بهره می‌برد، هیچ پاسخی برای نقدهای سابق خود طرح نمی‌کند (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰).

منابع

- ارتو برت، ادوین، ۱۳۷۳، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، تهران، علمی و فرهنگی.
- بوئر، لورنس، ۱۳۸۸، *دفاع از خرد ناب*، ترجمه رضا صادقی، تهران، علمی و فرهنگی.
- پاتنم، هیلری، ۱۳۸۵، *دوگانگی واقعیت/ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
- پوپر، کارل، ۱۳۷۹، *اسطوره چهار چوب در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- ، ۱۳۶۸، *حسرها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ، ۱۳۷۴، *شناخت عینی: برداشتی تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران، اندیشه‌های عصر نو.
- ، ۱۳۵۸، *فقر تاریخی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر مرکز.
- ، ۱۳۷۲، *واقعی‌گری و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.
- چالمرز، آلن، ۱۳۷۴، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۷۷، *علم چیست؟*، ترجمه محمد مشایخی، بی‌جا، سهامی انتشار.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- صادقی، رضا، ۱۳۹۴، *آشنایی با فلسفه علم معاصر*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- کاپلستون، چارلز فردریک، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، ج ۵، تهران، علمی فرهنگی.
- لیدمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ج دوم، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- مارک آمادوس، نوترنو، ۱۳۸۶، *کارل پوپر مجموعه فیلسوفان بزرگ غرب (۱)*، ترجمه محمد سعیدی مهر، تهران، رویش نو.
- Popper, Karl R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books, Inc.
- Popper, Karel. 1991. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1934,. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- psillos, Stathis and Marin Curd. 2008. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. New York: Routledge.
- Smith, Kemp Norman, 1992, *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. U.S.A: Humanities Press International, Inc.

تمایز روش‌شناسی مکتب و علم اقتصاد اسلامی با تأکید بر اندیشه شهید صدر

Tavakoli@iki.ac.ir

محمدجواد توکلی / استادیار گروه اقتصاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸

چکیده

محققان مسلمان به‌طور عمده بین مکتب و علم اقتصاد اسلامی تفکیک قائل می‌شوند. این تفکیک، زمینه‌ساز مباحثی در مورد مفهوم آن دو و تمایز در چگونگی تولید و آزمون نظریات شده است. این مقاله، به بررسی این سؤال می‌پردازد که آیا تمایز در محتوای مکتب و علم اقتصاد اسلامی موجب تمایز در روش مورد استفاده در آنها نیز می‌شود؟ بنا به فرضیه مقاله، هر یک از مکتب و علم اقتصاد اسلامی، روشی متمایز برای تدوین نظریات خود دارند. این تحلیل، به‌طور عمده مبتنی بر رویکرد شهید صدر در تعریف مکتب و علم اقتصاد اسلامی و رابطه آنها، است. یافته‌های مقاله، که به روش تحلیلی سامان یافته، نشان می‌دهد که نظریات مکتب اقتصاد اسلامی، با استفاده از روش استنباط مستقیم و روش کشفی از منابع اسلامی قابل استنباط است. در مقابل، برای تدوین نظریات علم اقتصاد اسلامی، باید از روش‌هایی همچون قیاس، استقراء و روش فرضیه‌ای-قیاسی بهره جست. البته می‌توان از نوعی همگرایی روشی، بین روش‌شناسی مکتب و علم اقتصاد اسلامی نیز سخن گفت. از آنجا که یافته‌های مکتب اقتصادی اسلام، به‌خصوص در زمینه ساختار مطلوب اقتصاد اسلامی عملاً به عنوان پیش‌فرض‌ها در علم اقتصاد اسلامی به کار می‌روند، روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی، گسسته از روش‌شناسی مکتب اقتصادی اسلام نیست.

کلیدواژه‌ها: اقتصاد اسلامی، مکتب اقتصادی اسلام، علم اقتصاد اسلامی، روش‌شناسی.

مقدمه

تفکیک میان مکتب و علم اقتصاد اسلامی، به شکلی گسترده در ادبیات اقتصاد اسلامی پذیرفته شده است. این تفکیک، به طور عمده ریشه در تمایزی دارد که شهید صدر بین این دو، در کتاب *اقتصادنا* قائل شده است. مقالات متعددی در مفهوم مکتب و علم اقتصاد اسلامی و تمایز آنها نوشته شده است. با این وجود برخی ابعاد این تفکیک، از جمله تمایزات روش شناختی آن، چندان مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است. در این زمینه، سؤالات متعددی مطرح است. از جمله اینکه، آیا تمایز در محتوای نظریات مکتب و علم اقتصاد اسلامی موجب تمایز در روش شناسی آن دو نیز می شود؟

در این مقاله، با استفاده از روش تحلیلی، به بررسی تمایز روش شناسی مکتب و علم اقتصاد اسلامی می پردازیم. بنا به فرضیه مقاله، تمایز محتوایی نظریات مکتب و علم اقتصاد اسلامی، زمینه ساز پذیرش تنوع روش های قابل استفاده در تدوین و آزمون نظریات آن دو می شود. تدوین نظریات اقتصادی، در بخش ثابت مکتب اقتصادی اسلام، وابستگی زیادی به منابع وحیانی دارد و برای تدوین آن، می توان از روش استنباط متعارف و یا روش کشفی استفاده کرد. در مورد بخش متغیر مکتب اقتصادی اسلام، هم در نظریات ساختاری و هم در نظریات سیاستی، می توان از ترکیبی از روش ها استفاده کرد.

آثار موجود در زمینه روش شناسی مکتب و علم اقتصاد، کمتر رویکرد مقایسه ای دارد. بیشتر آثار موجود در این زمینه، به بحث از روش شناسی مکتب اقتصاد اسلامی، با تأکید بر روش کشفی شهید صدر پرداخته اند. برای نمونه، محمدرضا یوسفی (۱۳۷۹)، به بررسی اعتبار روش کشفی شهید صدر پرداخته است (یوسفی، ۱۳۷۹). احمد علی یوسفی، (۱۳۸۵)، سه روش تأسیسی، امضائی و کشفی، حوزه مکتب اقتصاد اسلامی را معرفی می کند (همان، ۱۳۸۵: نظری و خطیبی، ۱۳۹۲). ابعادی از روش شناسی کشفی را مورد بررسی قرار داده اند. (نظری، خطیبی، ۱۳۹۲، ص ۱۵-۱۸). جابری و قاسمی (۱۳۹۴)، تلاش می کنند تا با استفاده از دیدگاه شهید صدر در مورد استقراء، حجیت روش کشفی را اثبات کنند (جابری، قاسمی اصل، ۱۳۹۴، ص ۷۴). میرمعزی (۱۳۹۴)، به تبیین روش کشفی پرداخته است. (میرمعزی ۱۳۹۴، ص ۱۳). عابدی نژاد داورانی (۱۳۹۴)، روش کشف سیاست های پیشرفت، با تأکید بر آراء شهید صدر را بررسی کرده است (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۴، ص، ۱۴۹).

در زمینه روش شناسی علم اقتصاد اسلامی نیز مقالاتی نگاشته شده است. برای نمونه، کهف (۱۳۸۵)، روش مورد قبول در علم اقتصاد اسلامی را همان روش علم اقتصاد متعارف می داند که تغییراتی در آن ایجاد شده است. تغییرات پیشنهادی ایشان، شامل خالی کردن نظریات علمی، از پیش فرض های ارزشی غیراسلامی و وارد کردن پیش فرض های ارزشی اسلامی در آن است. میرمعزی (۱۳۹۰)، به نقد دیدگاه های مطرح در زمینه روش مطالعه در علم اقتصاد اسلامی پرداخته و از رویکردی مبنایگرایانه در این زمینه دفاع می کند. از آنجا که وی برای علم اقتصاد

اسلامی، سه وظیفه تبیین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب و ارائه راهبرد تغییر معرفی می‌کند، بر ضرورت مطالعه در زمینه تمایز روش در هر یک از این زمینه‌های سه‌گانه سخن می‌گوید (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص، ۲۷).

در زمینه مقایسه روش‌شناسی مکتب و علم اقتصاد اسلامی، مطالعه چندانی به چشم نمی‌خورد. در برخی مقالات، اشاراتی به این بحث شده است. برای نمونه، نظری (۱۳۸۹)، از روش‌شناسی تمایز اقتصاد اثباتی و هنجاری شده سخن گفته، ولی مباحث ایشان ناظر به تفکیک مکتب و علم اقتصاد نیست. افزون بر این، عملاً بخشی از روش‌شناسی هر یک مطرح نکرده است (نظری، ۱۳۸۹، ص ۳۸-۴۵). در این مقاله، برای پر کردن این خلاء، رویکردی مقایسه‌ای در تحلیل روش‌شناسی مکتب و علم اقتصاد اسلامی داریم. در این بررسی، نگاهی عمیق‌تر به تفکیک مکتب و علم اقتصاد اسلامی داریم و اقتضائات روشی آن را بررسی می‌کنیم.

تفکیک مکتب و علم اقتصاد اسلامی

اقتصاددانان مسلمان، به تبعیت از شهید صدر به‌طور معمول، از تفکیک بین مکتب و علم اقتصاد اسلامی سخن گفته‌اند. مکتب اقتصادی، عمدتاً هویتی هنجاری دارد که ناظر به ارزیابی بر مبنای عدالت و راهبردهای پذیرفته شده (یا تجویزی)، برای حل مشکلات اقتصادی باز می‌گردد. علم اقتصاد اسلامی نیز هویتی اثباتی دارد و به تبیین پدیده‌های اقتصادی، در چارچوب مکتب اقتصادی اسلام می‌پردازد. برخی محققان، با اضافه کردن نظام به این دو، بین مکتب نظام و علم اقتصاد اسلامی تفکیک قائل می‌شوند؛ تفکیک مزبور با مشکلاتی در زمینه تمایز نظام اقتصادی اسلام، از مکتب اقتصاد اسلامی روبرو است (نظری، توکلی، بیدار، ۱۳۹۷، ص، ۳۴-۳۷).

در تفکیکی مشابه، انس زرقا (۲۰۰۳)، اقتصاد اسلامی را دارای دو بخش مطالعه نظام اقتصادی اسلام (Islamic Economic System) و تحلیل اقتصادی اسلامی (Islamic Economic Analysis) است به نظر، می‌داند بخش اول، دارای هویتی هنجاری است. می‌گوید: بر مبنای اسلام، زندگی اقتصادی جامعه چگونه باید باشد. بخش دوم، به تحلیل نهادها و رویدادهای زندگی اقتصادی جوامع، به شکل عام (نه فقط جامعه اسلامی) و تبیین علل و عوامل اثرگذار بر آن می‌پردازد. تحلیل اقتصادی اسلامی، متکفل ارائه سیاست‌ها و راه‌حل‌های اسلامی، برای حل مشکلات اقتصادی با کمک گرفتن از قواعد نظام اقتصادی اسلام می‌باشد. چارچوب‌بندی شهید صدر و زرقا از اقتصاد اسلامی، شباهت زیادی با هم دارد. آنچه شهید صدر مکتب اقتصادی اسلام می‌نامد، حاکی از جهت‌گیری‌های کلی اسلام، برای سازماندهی اقتصاد جامعه است؛ چیزی که در تعبیر زرقا نظام اقتصادی اسلام نامیده شده است.

برای فهم تمایز میان مکتب و علم اقتصاد اسلامی و اقتضائات روش‌شناختی آن، باید تعریف مشخصی از هر یک از این مفاهیم داشت.

مکتب اقتصاد اسلامی

شهی‌د صدر، مکتب اقتصادی را روشی می‌داند که «جامعه آن را برای زندگی اقتصادی و حل مشکلات عملی‌اش برمی‌گزیند». به نظر ایشان، «مکتب اقتصادی مشتمل بر قواعد اساسی در زندگی اقتصادی است که به اندیشه عدالت اقتصادی مرتبط است» (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۷). ایشان هدف مکتب اقتصادی اسلام را یافتن راه حل، برای مشکلات زندگی اقتصادی در راستای تحقق عدالت می‌داند (همان، ص ۳۸۳). در تحلیل شهید صدر، گزاره‌های مکتب اقتصاد هویتی ارزشی داشته و در صدد ارزیابی میزان تحقق عدالت است. به نظر شهید صدر، مباحث مربوط به آزادی اقتصادی، لغو بهره و ملی‌کردن ابزار تولید، متعلق به مکتب اقتصاد می‌باشد؛ چرا که این مباحث با اندیشه عدالت مرتبط هستند. در مقابل، مباحثی همچون قانون عرضه و تقاضا، یا قانون دستمزدهای آهنین، قوانین علمی هستند که به دنبال ارزش‌گذاری پدیده‌های اقتصادی نبوده، به علم اقتصاد تعلق دارند (همان، ص ۳۸۲).

از نگاه برخی محققان، مکتب (مذهب) اقتصادی، فلسفه عام و ارزش‌هایی می‌باشد که نظام اقتصادی مبتنی بر آنهاست. در مکتب اقتصادی، اموری چون غایت اقتصاد، هدف تولید، حدود مالکیت، آزادی و توزیع ثروت تعیین می‌شود (نجار، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵-۵۰). مکتب اقتصادی اسلام، مشتمل بر قواعد کلی اسلام برای تنظیم روابط اقتصادی، در سه حوزه، تولید، توزیع و مصرف در جهت رفع دشواری‌ها و دستیابی به هدف‌های اقتصادی است (میرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۳). بر اساس تعاریف ارائه شده از مکتب اقتصادی اسلام، این حوزه مطالعاتی، حاوی مباحثی در زمینه اهداف اقتصاد اسلامی، ساختارهای نهادی مطلوب در اقتصاد اسلامی و قواعد کلی اسلام، برای تنظیم روابط اقتصادی و حل مشکلات اقتصادی می‌باشد.

شهید صدر، مکتب اقتصادی اسلام را دارای دو بخش ثابت و متغیر می‌داند. او از وجود منطقه الفراغ در زمینه بخش متغیر سخن می‌گوید. بخش ثابت مکتب اقتصادی اسلام، حاکی از قوانین ثابت و غیرقابل تغییر اقتصادی اسلام است. اما بخش متغیر مکتب اقتصادی اسلام، بخش خالی برای قانون‌گذاری، بر اساس اقتضائات اهداف عمومی اقتصاد اسلامی و شرایط زمانی است (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۴۰۰).

علم اقتصاد اسلامی

شهید صدر، علم اقتصاد را عهده‌دار «تبیین زندگی اقتصادی، پدیده‌ها و رویدادهای آن؛ و تبیین رابطه بین این پدیده‌ها و رویدادها با اسباب و عوامل ایجادکننده آن» می‌داند (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۷). به نظر ایشان، گزاره‌های علم اقتصاد هویتی اثباتی داشته و بدون ارزش‌داوری، تنها به دنبال تبیین واقعیت می‌باشند. علم اقتصاد مشتمل بر نظریاتی است که به دنبال تبیین واقعیت زندگی اقتصادی است؛ بدون اینکه جهت‌گیری فکری پیشینی و یا توجهی به ارزش عدالت داشته باشد (همان، ص ۳۸۱).

شهید صدر، وظیفه علم اقتصاد اسلامی را کشف مسیر زندگی واقعی و قوانین آن در جامعه اسلامی می‌داند که مکتب اقتصادی اسلام، بر آن کاملاً تطبیق داده شده است. در این چارچوب، کارشناس اقتصاد اسلامی، گزاره‌های مکتب اقتصادی اسلام را به‌عنوان قواعد ثابتی برای جامعه در نظر می‌گیرد. سپس، به‌دنبال تبیین جامعه و ایجاد ارتباط بین پدیده‌های اقتصادی است (همان، ص ۳۳۱-۳۳۲). بر این اساس، علم اقتصاد اسلامی، به کشف عینیت زندگی واقعی و قوانین در جامعه اسلامی، که مکتب اسلام به صورت کامل بر آن تطبیق داده شده، می‌پردازد (همان).

کَهِف بین دو رویکرد در تعریف علم اقتصاد اسلامی تفکیک قائل می‌شود. بر اساس رویکرد اول، علم اقتصاد اسلامی صرفاً شاخه‌ای از علم اقتصاد می‌باشد که باید در محیط نظام‌های اقتصادی، همچون سایر نظام‌ها مورد مطالعه قرار گیرد و چنین تعریف می‌شود:

علم اقتصاد اسلامی عبارت است از: بررسی محدوده‌ای از مطالعات که بر فرض وجود اصول موضوعه اسلامی در محیط اجتماعی-سیاسی-قانونی و وجود نظام ارزش‌ها و اخلاقیاتی که رفتار اقتصادی زنان و مردان را در جامعه اسلامی هدایت می‌کند مبتنی است (کَهِف، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲).

در مقابل، برخی علم اقتصاد اسلامی را جایگزینی برای علم اقتصاد سنتی در نظر می‌گیرند. آنها علم اقتصاد اسلامی را بر اساس پیش‌فرض‌های جهان‌بینی اسلامی تعریف می‌کنند (همان). کَهِف با اتخاذ رویکردی سوم، مسئولیت محققان مسلمان را بازسازی علم اقتصاد موجود، بر اساس مبانی ارزشی اسلامی می‌داند. او علم اقتصاد را دانشی می‌داند که رفتار بشر، با همه جوانب آن و تحت هر نوع از ارزش‌های اخلاقی، و مذهبی و داخل تمام چارچوب‌های اجتماعی، سیاسی و قانونی را بررسی می‌کند (همان، ص ۱۶۹). به نظر او، هیچ نیازی به اضافه کردن پسوند «اسلامی» به علم اقتصاد نیست؛ زیرا قوانین اقتصادی علم اقتصاد اسلامی، درباره تمام جوامع بشری صادق است. رویکرد کَهِف عملاً اقتضائات خاص قوانین اقتصادی، در شرایط تحقق مکتب اقتصاد اسلامی را در نظر نمی‌گیرد. اگر تحلیل برخی محققان را بپذیریم که علم اقتصاد اسلامی، علاوه بر تبیین وضعیت موجود، باید به تبیین وضعیت مطلوب و سیاست‌های لازم برای نزدیک کردن وضعیت موجود، به مطلوب بپردازد؛ یافته‌های علم اقتصاد اسلامی، متمایز از علم اقتصاد متعارف خواهد بود (میرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

پیوستگی مکتب و علم اقتصاد اسلامی

شهید صدر، شکل‌گیری علم اقتصاد اسلامی را وابسته به اجرا شدن مکتب اقتصادی اسلام در جامعه می‌داند. اگر مراد شهید صدر این باشد که تدوین علم اقتصاد اسلامی، مشروط به اجرای کامل دستورات اقتصادی اسلام در جامعه و تحقق انسان اقتصادی مطلوب است، با تحقق شرط مزبور، نیاز به علم اقتصاد اسلامی، مورد تردید قرار

می‌گیرد؛ مگر اینکه این دانش به تبیین وضعیت تحقق یافته بپردازد. روشن است که محقق کردن دستورات اقتصادی اسلام در جامعه خود، نیازمند بهره‌مندی از یافته‌های علمی، به خصوص نظریات مرتبط با چگونگی ایجاد تغییرات رفتار اقتصادی مناسب در جامعه اسلامی است. در این صورت، تقدم مکتب اقتصادی اسلام، بر علم مفهومی پارادوکس گونه خواهد داشت.

با تأمل بیشتر در دیدگاه شهید صدر می‌توان گفت: که ایشان تحقق علم اقتصاد اسلامی را مشروط به اجرای کامل اسلام در جامعه نمی‌داند، بلکه ایشان شکل‌گیری علم اقتصاد اسلامی را منوط به تحقق چارچوب‌های نهادی اثرگذار بر رفتار اقتصادی می‌داند (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۲). در واقع مکتب اقتصادی، و یا بخش ثابت مکتب اقتصادی، بیانگر چارچوب‌های ساختاری اقتصاد می‌باشد. مواردی همچون مالکیت مختلط، و آزادی در کادر محدود، از جمله چارچوب‌های نهادی، مورد نظر مکتب اقتصادی اسلام است. این قالب‌بندی‌ها، بخشی از ساختارهای نهادی پیشنهادی اسلام برای حل مشکلات اقتصادی را بیان می‌کنند. اگر این ساختارها، در جامعه عملیاتی شوند، رفتارها از آن متأثر می‌شوند. در نتیجه، می‌توان در همان چارچوب، اقدام به تحلیل علمی کرد. ایجاد ساختارهای ثابت و بررسی‌های علمی، می‌تواند زمینه‌ساز ارائه سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصادی، در رویکرد اسلامی نیز باشد. برای نمونه، چارچوب پیشنهادی اسلام، برای حل مشکلات پولی، نظام مالی فاقد ربا است. اگر این نظام برقرار شود، رفتارها در قالب آن شکل می‌گیرد. با تحلیل رفتارهای مزبور می‌توان الگوهای اجرائی بانکداری بدون ربا را بهبود بخشید. علاوه بر این، مجالی برای تغییر رفتارهای عاملان اقتصادی نیز فراهم می‌شود.

برای فهم بهتر رابطه مکتب و علم اقتصاد اسلامی به عنوان دو بخش به هم پیوسته اقتصاد اسلامی، باید به کارکرد آن دو توجه کرد. چنین بررسی‌ای زمینه تحلیل تعامل آن دو و اقتضائات روش‌شناختی آن را فراهم خواهد کرد.

کارکردهای مکتب اقتصادی اسلام

کارکردهای مکتب اقتصادی اسلام را می‌توان در سه محور، تعیین خطوط کلی نظام اقتصاد اسلامی، تعیین سیاست‌های اقتصادی و ارزش دآوری نسبت به کارکرد نظام اقتصادی خلاصه کرد.

الف. تعیین خطوط کلی نظام اقتصادی اسلام: مکتب اقتصادی اسلام، باید خطوط کلی نظام اقتصادی اسلام را تعیین کند. خطوط کلی مزبور، شامل مواردی همچون ساختارهای حقوق مالکیت و درجه آزادی (آزادی مطلق/ آزادی در کادر محدود)، ساختار توزیع و بازتوزیع درآمد و ثروت، ساختار مدیریت اقتصاد (بازاری/ دولتی/ مختلط) می‌شود. در هر جامعه‌ای، شکلی از این ساختارها وجود دارد؛ افراد در درون این ساختارها رفتار می‌کنند.

ب. تعیین سیاست‌های اقتصادی: مکتب اقتصادی اسلامی، باید سیاست‌ها و برنامه‌های اقتصادی برای بهبود عملکرد نظام اقتصادی را نیز پیشنهاد کند. برای نمونه، اینکه در یک نظام بانکی بدون ربا، چه سیاست‌های پولی

باید اجرا کرد، قاعده‌تاً خروجی مکتب اقتصادی اسلامی است. البته از نگاه برخی محققان، سیاست‌های اقتصادی، بر اساس مکتب اقتصادی در قالب نظام اقتصادی تدوین می‌شود. بر اساس این رویکرد، مکتب اقتصاد اسلامی، خطوط کلی تنظیم امور اقتصادی در راستای عدالت را تعیین می‌کند و رویکرد اجرایی ندارد. در مقابل، نظام اقتصادی، رویکرد اجرایی و عملیاتی دارد و در آن سیاست‌های اقتصادی ترسیم می‌شود. اگر این برداشت را بپذیریم، نظام اقتصادی، کارکردی مشابه اقتصاد تجویزی، یا سیاستی پیشنهادی *جان نویل* کینز خواهد داشت و سیاست‌های اقتصادی، در این حوزه مطالعاتی ارائه می‌شوند.

ج. ارزش‌دوری نسبت به کارکرد نظام اقتصادی اسلامی: مکتب اقتصادی، اسلامی مسئولیت ارزش‌دوری در مورد کارکرد ساختارها، سیاست‌ها و رفتارهای اقتصادی را نیز بر عهده دارد. اینکه آیا نتایج اجرای یک الگوی توسعه بازار محور، با ارزش‌های اسلامی سازگار است، بر عهده اقتصاد هنجاری اسلامی است. برای نمونه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا نتایج حاصل از اجرای یک الگوی تأمین اجتماعی دولتی، مناسب است؟ در اقتصاد متعارف، به‌طور عمده از ابزارهای تحلیلی همچون بهینه‌پرتو و مفاهیمی همچون اضافه رفاه مصرف‌کننده و تولیدکننده، برای ارزیابی ارزشی استفاده می‌شود. این ابزارها، با محدودیت‌های خاص خود روبرو می‌باشند.

کارکردهای علم اقتصاد اسلامی

علم اقتصاد اسلامی، متکفل ارائه تحلیل رفتارها و نهادها در چارچوب ساختار موجود و با توجه به سیاست‌های قابل اجرا، می‌باشد. علم اقتصاد اسلامی از یک سو به تبیین قانونمندی‌های رفتار عاملان اقتصادی و از سوی دیگر، به تبیین کارکرد نظام اقتصادی می‌پردازد.

الف. تبیین قانونمندی‌های رفتار عاملان اقتصادی: اقتصاد اثباتی اسلامی، عنوان می‌دارد که افراد در ساختار اقتصادی قالب‌بندی شده، بر اساس خطوط کلی نظام اقتصادی اسلام، چگونه رفتار می‌کنند. این تحلیل رفتاری، ممکن است بیانگر ضعف‌های رفتاری نیز باشد که زمینه را برای اصلاح ساختارها و سیاست‌های اقتصادی فراهم کند. ب. تبیین کارکرد نظام اقتصادی: علم اقتصاد اسلامی، به دنبال تبیین کارکرد نظام اقتصادی اسلام، با توجه به ساختارهای مطلوب و قواعد رفتاری قابل تحقق نیز می‌باشد. برای نمونه، در اقتصاد اسلامی اثباتی، این بحث مطرح است که خروجی یک نظام بانکی بدون ربا، با توجه به رفتار فعالان بانکی چه خواهد بود؟ مثلاً گفته می‌شود که در این نظام، کارایی و عدالت به نحو بهتری، نسبت به یک نظام بانکی ربوی تأمین می‌شود.

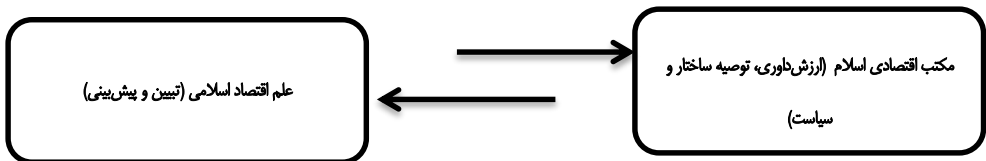
ج. تبیین و پیش‌بینی تأثیر سیاست‌های اقتصادی: علم اقتصاد اسلامی، عهده‌دار تبیین و پیش‌بینی آثار سیاست‌های اقتصادی می‌باشد. این بررسی، به سیاست‌گذاران اجازه می‌دهد که برداشت کامل‌تری از آثار سیاست‌های اقتصادی، بر رفتار و عملکرد نظام اقتصادی داشته باشند.

برخی محققان اقتصاد اسلامی، برای علم اقتصاد اسلامی وظایف دیگری نیز در نظر گرفته‌اند. برای نمونه، میرمعزی (۱۳۹۰)، برای علم اقتصاد اسلامی، سه وظیفه تبیین وضعیت موجود، تبیین وضعیت مطلوب و ارائه راهبرد در نظر می‌گیرد (میرمعزی ۱۳۹۰، ص، ۲۷). در این رویکرد، ابعاد هنجاری همچون ترسیم وضعیت مطلوب و ارائه راهبردهای اصلاحی، از مکتب اقتصادی اسلام منفک شده و به علم اقتصاد اسلامی واگذار شده است. چنین پیشنهادی، سازگاری چندانی با تعریف مکتب و علم اقتصاد اسلامی ندارد.

رابطه متقابل مکتب و علم اقتصاد اسلامی

با توجه به تبیین ارائه شده، مکتب اقتصادی اسلام، عهده‌دار تعیین ارزش‌های مورد قبول در اقتصاد اسلامی (کارکرد ارزیابانه) و ارائه توصیه‌ها و تجویزهای اقتصادی، مشتمل بر توصیه‌های ساختاری و سیاستی است. در مقابل، علم اقتصاد اسلامی وظیفه تبیین و پیش‌بینی رفتارهای اقتصادی افراد و تحلیل کارکرد سیاست‌های اقتصادی را دارا است. بر این اساس، می‌توان رابطه‌ای متقابل بین مکتب و علم اقتصاد اسلامی در نظر گرفت. یافته‌های علم اقتصاد اسلامی از یک سو، می‌تواند مؤید توصیه‌های ثابت اسلام، برای تدبیر امور اقتصادی و حل مشکلات اقتصادی باشد. برای نمونه، یافته‌های علم اقتصاد اسلامی، می‌تواند برتری ساختار بانکداری بدون ربا را بر ساختار بانکداری ربوی نشان دهد. از سوی دیگر یافته‌های علم اقتصاد اسلامی، به طراحی ساختارها، نهادها و سیاست‌ها بر اساس توصیه‌های ثابت اسلام و مبانی ارزشی اقتصاد اسلامی کمک می‌کنند. برای نمونه، ملاحظه عملکرد بانک‌های بدون ربا، می‌تواند زمینه‌ساز طراحی‌های جدید برای رفع نقایص الگوهای اجرا شده از بانکداری بدون ربا باشد.

شکل ۱: رابطه مکتب و علم اقتصاد اسلامی



مکتب اقتصادی اسلام نیز بر مطالعات علم اقتصاد اسلامی مؤثر است. این اثرگذاری، در بُعد هنجاری مکتب اقتصادی مشهود است. هنگامی که در مکتب اقتصادی اسلام، عقلانیت به عنوان مفهومی سازگار و همراه با اخلاق در نظر گرفته می‌شود، در مباحث علم اقتصاد اسلامی، رفتار خودخواهانه غیراخلاقی، به عنوان تنها رفتار ممکن قلمداد نمی‌شود. بر این اساس، علم اقتصاد اسلامی، به بررسی شرایطی می‌پردازد که عامل اقتصادی، رفتاری اخلاقی خواهد داشت. چنین مطالعاتی، زمینه سیاست‌گذاری در بُعد تجویزی مکتب اقتصادی اسلام، برای اثرگذاری بر ترجیحات عاملان اقتصادی را فراهم می‌کند.

روش‌شناسی مکتب اقتصادی اسلام

روش‌شناسان اقتصاد اسلامی، برای نظریه‌پردازی در زمینه خطوط کلی و سیاست‌های اقتصاد اسلامی، روش‌هایی همچون روش استنباط مستقیم و روش کشفی (روش استنباط غیرمستقیم) را معرفی کرده‌اند. به نظر شهید صدر، برخی جوانب مکتب اقتصادی اسلام را می‌توان به صورت مستقیم، از نصوص استنباط کرد. اما بخشی دیگر را نمی‌توان به صورت مستقیم از نصوص استنباط کرد. در این موارد، باید به استنباط غیرمستقیم دست زد (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۱). روش استنباط غیرمستقیم گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی از احکام، «روش کشفی» نامیده شده است.

الف. روش استنباط مستقیم

به نظر شهید صدر، برخی جوانب مکتب اقتصادی اسلام را می‌توان به صورت مستقیم از نصوص استنباط کرد (همان، ص ۳۹۱). در این روش، با مراجعه به نصوص قرآن و سنت، خطوط کلی اقتصاد اسلامی را استنباط می‌کنیم. برای نمونه، اصل عدالت به عنوان یکی از خطوط کلی اقتصاد اسلامی، از بررسی آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام به دست می‌آید.

ب. روش کشفی شهید صدر (کشف غیرمستقیم)

روش کشف غیرمستقیم، روشی است که توسط شهید صدر برای کشف رویکرد اسلام در زمینه ساماندهی اقتصاد و حل مشکلات اقتصادی (مکتب اقتصادی اسلام) ارائه شده است. به نظر شهید صدر، نظریه‌های مکتب اقتصادی اسلام را می‌توان با تجمیع احکام شرعی، و مفاهیم اسلامی کشف کرد.

چگونگی روش کشفی

در این روش استنباطی، احکام، نظام مالیه عمومی و مفاهیم شرعی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد و گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی استنتاج می‌شود. در استنباط مکتب اقتصادی، احکام اقتصادی جایگاه ویژه‌ای دارند. به نظر شهید صدر، نظام مالیه عمومی، نیز یکی از منابع کشف مکتب اقتصادی است. به نظر ایشان، دیدگاه مکتبی موجب تعیین رویکرد مالیه عمومی می‌شود. برای نمونه، یکی از لوازم پذیرش اصل آزادی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری، این است که دولت نباید وارد فعالیت‌های تولیدی شود و درآمدهای دولت، می‌باید تنها برای حفظ آزادی‌های اقتصادی و تامین امنیت هزینه شود. اما در دیدگاه طرفداران سوسیالیسم، درآمدهای دولت، نقش مهم‌تری در ایجاد عدالت اجتماعی ایفا می‌کند (همان، ص ۳۹۳).

شهید صدر برای مفاهیم و دیدگاه‌های اسلامی نیز نقش مهمی در فرآیند کشف قائل است. مراد ایشان از مفاهیم، هر دیدگاه اسلامی است که واقعیت وجودی، اجتماعی و یا تشریعی را تبیین کند. برای نمونه، دیدگاه اسلام

نسبت به خلیفه‌اللهی انسان، یکی از دیدگاه‌هایی است که به عنوان یکی از منابع کشف مکتب اقتصادی اسلام محسوب می‌شود (همان، ص ۳۹۶-۳۹۸) به نظر می‌رسد، که مراد شهید صدر از «مفاهیم اقتصادی»، همان مبانی هستی‌شناختی است که به عنوان پیش فرض در نظریات اقتصاد اسلامی در نظر گرفته می‌شود. در رویکرد هستی‌شناسی واقع‌گرایانه شهید صدر، واقعیت تنها منحصر در واقعیت‌های فیزیکی و عینی نیست، بلکه شامل واقعیت‌های اجتماعی و حتی واقعیت‌های تشریعی نیز می‌شود.

حجیت روش کشفی

یکی از ابهامات مطرح در مورد روش کشفی، حجیت آن است. برخی حجیت این روش را مورد تردید قرار داده‌اند. به نظر آنها، این روش حجت نیست؛ چرا که نمی‌توان نظریه کشف شده را به اسلام نسبت داد. در مقابل، استدلال‌های متفاوتی بر حجیت روش کشفی ارئه شده است. این استدلال‌ها، مشتمل بر نفی نیاز به حجیت، حجیت نظریه به عنوان مدلول التزامی احکام، حجیت نظریه بر اساس ظهور مجموعی، حجیت از باب انسداد باب علم، حجیت بر اساس تواتر معنوی، و حجیت بر اساس منطق استقراء می‌باشد.

اول: عدم نیاز به حجیت: بر اساس این دیدگاه، نظریه مکتبی، به دنبال بیان وظیفه افراد در مقام عمل نیست تا اثبات حجیت آن لازم باشد؛ بلکه حاکی از قواعدی است که ولی فقیه و حاکم، بتواند از آن برای صدور حکم ولایی در منطقه‌الفرغ استفاده کند. بر اساس این رویکرد، هرچند قاعده کشف شده، ممکن است برای مجتهد یا ولی‌امر حجت نباشد، اما ولی‌امر می‌تواند با توجه به مصالح جامعه، از آن برای مدیریت جامعه استفاده کند (یوسفی، ۱۳۷۹، ص ۶۵). به بیان دیگر، نتایج نظریات مکتبی را می‌توان با استناد به ادله ولایت عامه مستدل کرد. بر این اساس، ولی فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند از هر راهی که هماهنگ با شرع باشد، برای اعمال ولایتش و اداره جامعه و دولت استفاده کند. هرچند روش به دست آمده از فقه نظریه، از جهت انتساب به شارع یا اطمینانی نیست، ولی حداقل ظنی است و ظن قوی نسبت به آن وجود دارد (غفوری، ۱۴۳۱ق، ص، ۱۵۶).

این استدلال از چند جهت قابل مناقشه است: اول، روش کشفی تنها به حوزه منطقه‌الفرغ اختصاص ندارد و در حوزه شمول قوانین ثابت نیز مطرح است. دوم، دامنه اثربخشی فقه نظریه، گاه بیش از فقه فردی است. هنگامی که با استفاده از روش کشفی، اصول حاکم بر نظام اقتصادی اسلام ترسیم شد، اعمال این اصول، همچون اصول عدالت توزیعی، در جامعه موجب تغییر رفتارها و بروز کارکردهای متناسب با آن می‌شود.

دوم: ظهور مجموعی احکام در قالب نظریه: ظهور مجموعی، در مقابل ظهور مقطعی قرار دارد. در ظهور مقطعی، ظاهر عبارت متکلم در یک گفته متصل بیان شده است. اما در ظهور مجموعی، مراد گوینده از مجموعه‌ای از گفتارهایی که ممکن است در جاهای مختلف ایراد شده باشد، استفاده می‌شود. گاهی شارع، مقصود خود را طی

چندین مرحله به مخاطبان القا می‌کند و بدین صورت، آمادگی لازم برای دریافت حکم‌نهایی را در آنان ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

ظهور مجموعی، می‌تواند در دو قالب ظهور مجموعی دلالت‌های مطابقی و التزامی محقق شود. در حالت اول، دلالت مطابقی تعدادی از احکام موجب استنتاج یک نظریهٔ مکتبی می‌شود. در شکل دوم، دلالت التزامی احکام مختلف جمع شده و نظریهٔ مکتبی خاصی استنتاج می‌شود.

سوم: حجیت نظریات بر مبنای انسداد باب علم: حجیت نظریات کشف شده، به مبنای انسداد باب علم نیز نسبت داده شده است؛ چون استفاده از نصوص و منابع استنباط به روش متعارف اجتهاد، برای کشف نظریات مکتب اقتصادی ممکن نیست و استخراج این نظریات اساسی اسلام، در عرصه‌های مختلف زندگی ضروری است، چاره‌ای جز استفاده از این روش نیست.

چهارم: حجیت بر اساس منطق استقراء: کشف زیربناهای مکتبی، از روبناهای احکام و مفاهیم شرعی، شامل یک حرکت استقرائی مبتنی بر تجميع قرائن و تشکیل علم اجمالی قبلی - علمی که پیش از تجميع و ترکیب بین احکام داریم، به اینکه ساختاری منسجم و هماهنگ در ورای مجموعه احکام وجود دارد، و علم اجمالی بعدی - شناختی که پس از ترکیب بین احکام به دست می‌آوریم و دال بر تحقق مجموعه احکامی متناسب با یک نظریه مکتبی است - و اجرای قوانین حساب احتمالات است که منجر به دستیابی به درجهٔ بالایی از ظن می‌شود.

شهید صدر استقرای ناقص را در صورت رعایت شروطی مشخص، یقین‌آور می‌داند. از نظر ایشان، یقین همان قطع است که در اصول فقه مطرح می‌شود. با جستجو در احکام و مفاهیم، رتبهٔ احتمال نظریهٔ مکتبی استخراج شده، به تدریج افزایش می‌یابد و از مرحله ظن، به یقین تبدیل می‌شود. این یقین زائل نمی‌شود؛ چون دارای پشتوانه قوت احتمال ریاضی است. این یقین، یقین ذاتی (راون‌شناختی) نیست. در اینجا یک علم اجمالی قبلی داریم: این حکم شرعی یک پشتوانه و مبنا دارد. علم اجمالی بعدی نیز این است که احکام بعدی نیز مبتنی بر این حکم مکتبی می‌باشند. پس احتمال حجیت آن تقویت می‌شود. به تدریج، ارزش‌های احتمالی بر محور یکی از اطراف علم اجمالی اول جمع می‌شوند (جابری قاسمی اصل، ۱۳۹۴، ص ۷۴).

روش کشفی شهید صدر مبتنی بر سببیت عقلی احکام بر نظریه مکتبی است. از نگاه ایشان، در پس احکام فراوان، یک انسجام و وحدت وجود دارد که همه احکام را جهت تحقق هدفی واحد، که هدایت الهی است، قرار می‌دهد. احکامی که دنبال هم در یک موضوع قرار می‌گیرند، حتماً مسبب از سبب خاصی می‌باشند؛ یعنی صرف توالی کور و تصادف مطلق نیست.

در دیدگاه شهید صدر افزایش احتمال در استقراء ناقص، دارای دو مرحله، توالد موضوعی (افزایش بیرونی احتمال) و توالد ذاتی (افزایش درونی احتمال) است (همان، ص ۷۳). طرح فرضیه دیدگاه مکتبی نهفته در ورای

احکام، مرحله اول افزایش بیرونی احتمال است (سبب افزایش احتمال). نظریهٔ مکتبی موجب وجود مجموعه احکام مرتبط به هم شده است چون تصادفی بودن این هماهنگی محال است. اگر تصادف مطلق را مشکوک بدانیم؛ یعنی وقتی نظریه مکتبی وجود ندارد، وجود چنین احکامی مشکوک است. در این صورت، با استفاده از دلیل استقرائی و اجرای قواعد حساب احتمالات دربارهٔ همین قضیه مشکوک (یعنی استحاله تصادف مطلق)، می‌توان به یقین رسید و استحاله تصادف مطلق را به‌دست آورد. سپس از قضیه استحاله تصادف مطلق استفاده کرده و دربارهٔ رابطه بین مجموعه احکام و نظریه مکتبی، دست به استنتاج می‌زد (همان، ص ۷۲-۷۳).

منطقه الفراغ مکتب اقتصادی و روش نظریه‌پردازی در آن

تفکیک شهید صدر بین بخش ثابت و متغیر مکتب اقتصادی و معرفی منطقه الفراغ در زمینهٔ بخش متغیر، زمینهٔ تفاوت در روش‌شناسی را فراهم می‌کند. آنچه ایشان، به عنوان روش کشفی مطرح می‌کند، عمدتاً مرتبط با بخش ثابت مذهب اقتصادی است. اما بسط نظریات اقتصاد اسلامی، در حوزهٔ منطقه الفراغ چه گونه باید صورت گیرد؟ برای پاسخ به این سؤال بالا، ابتدا باید به فهم دو بخش مکتب اقتصادی اسلام دست یافت. بخش ثابت مکتب اقتصادی اسلام، بخشی است که قوانین ثابت و غیرقابل تغییری برای آن وضع شده است. در مقابل، بخش متغیر مکتب اقتصادی اسلام، بخش خالی (منطقه الفراغ قانون‌گذاری اقتصادی) در مکتب اقتصادی است؛ که دولت یا ولی امر، عهده‌دار پرکردن آن، بر اساس اقتضائات اهداف عمومی اقتصاد اسلامی و شرایط زمانی است (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۴۰۰).

پرکردن ناحیه خالی توسط دولت یا ولی امر، ظاهراً به معنای اقدام دولت به وضع قوانین اقتصادی (تشریع اقتصادی) است. این برداشت، با عبارت «منطقه الفراغ فی التشریع الاقتصادي» سازگار است. این منطقه، قلمرویی است که در آن تشریع اقتصادی صورت نگرفته و تشریع اقتصادی در مورد آن، به دولت یا ولی امر واگذار شده است. این تفسیر، با این اشکال مواجه است که شهید صدر بین مذهب اقتصادی و قوانین اقتصادی تفکیک می‌کند چون منطقه الفراغ، در ارتباط با مکتب اقتصادی معرفی شده، فروکاستن احکام این ناحیه، به احکام حقوقی با رویکرد شهید صدر سازگار نیست. بنا به احتمال دیگر، مراد ایشان از تشریع اقتصادی، تدوین اصول ناظر بر قانون‌گذاری اقتصادی و ایجاد ساختارهای جدید است. برای نمونه، تدوین اصول حاکم بر نظام بانکی و یا ساختار بانکی، می‌تواند بخشی از تشریع اقتصادی در منطقه الفراغ باشد. در واقع، ایشان به دنبال تدوین نظریاتی است که بتواند منشأ صدور حکم فقهی در منطقه الفراغ شود. برای نمونه، تدوین نظریه عدالت اقتصادی در رویکرد اسلامی، می‌تواند زمینهٔ صدور برخی احکام فقهی و حقوقی در زمینه چگونگی پرداخت حقوق و دستمزد را فراهم کند.

مخاطرات روش کشفی

از نظر شهید صدر مکتب اقتصادی، که از احکام و مفاهیم کشف می‌شود، نتیجه اجتهاد است و ممکن است با واقعیت (تشریعی) تطابق نداشته باشد؛ چرا که اشتباه در اجتهاد امکان‌پذیر است. از این رو، متفکران مسلمان، ممکن است تصاویر متفاوتی از مکتب اقتصادی اسلام ارائه دهند. این اختلاف، نتیجه تفاوت در اجتهادات آنها می‌باشد. همه این اشکال متفاوت مکتب اقتصادی را می‌توان اسلامی دانست؛ چرا که تصاویر ارائه شده، نتیجه اجتهادی است که اسلام آن را مجاز شمرده است. این برداشت‌ها، به واسطه اینکه نتیجه اجتهاد مجاز شرعی می‌باشند، اسلامی خواهند بود؛ صرف‌نظر از اینکه این برداشت، با واقعیت مکتب اقتصادی اسلام هماهنگ باشد (همان، ص ۴۰۴).

خطر در کمین رویکرد کشفی (مبنتی بر اجتهاد از فهم احکام و مفاهیم در نصوص)، خطر ورود عناصر ذهنی به عملیات اجتهاد است. این مشکل، ممکن است از چند کانال زیر رخ دهد: (همان، ص ۴۰۱).

خطر توجیه واقعیت: توجیه واقعیت، زمانی است که محقق برای توجیه واقعیت فاسد موجود، فهم خاصی را به نصوص اسناد دهد. در این صورت، به جای اینکه پیشنهاد تغییر واقعیت اجتماعی را بدهیم، به توجیه آن، با استناد به نصوص می‌پردازیم. توجیه ادله حرمت ربا و بهره از این قبیل است (همان، ص ۴۰۵).

فهم نص در چارچوبی خاص: این مشکل زمانی رخ می‌دهد که محقق، تلاش می‌کند نص را بر چارچوبی خاص تطبیق دهد، در چارچوبی مشخص بفهمد و اگر نص با چارچوب مزبور سازگار نباشد، آن را کنار می‌گذارد و به سراغ نصوص سازگار، با چارچوب فکری‌اش می‌رود. برای نمونه، ممکن است کسی که مالکیت خصوصی را تقدیس می‌کند، به دنبال کنار گذاشتن نصوصی باشد که حاکی از لزوم گرفتن زمین از مالک است. چنین استنباطی، استنباط در چارچوب فکری عاریتی است؛ چرا که هیچ دلیلی، بر مقدس بودن مالکیت وجود ندارد (همان، ص ۴۰۶).

تجريد دليل شرعی، از موقعیت و شرایطش: این مشکل در مورد تقریر معصوم رخ می‌دهد که در آن، سکوت پیامبر ﷺ یا امام معصوم ﷑ نسبت به مشاهده آن، حاکی از مجاز بودن است (همان، ص ۴۰۹-۴۱۰). برای استناد به تقریر معصوم ﷑ باید به اقتضائات تاریخی زمان تشریع توجه کرد (همان، ص ۴۱۰). اگر رفتارها را از موقعیت زمان تشریع و شرایط آن جدا کنیم، برداشتی اشتباه از شرع خواهیم داشت. برای نمونه، تولید سرمایه‌داری در صنایع معدنی، پدیده‌ای جدید است در حال حاضر، صاحبان سرمایه اقدام به استخراج مواد معدنی نموده و به استخراج کنندگان اجرت پرداخت می‌کنند. وجود چنین نوعی از تولید، در زمان تشریع مشکوک است. به همین دلیل، نمی‌توان آن را با استناد به تقریر مجاز شمرد (همان، ص ۴۱۱-۴۱۲).

پیش‌داوری نسبت به نص: این مشکل نیز زمانی بروز می‌کند که محقق، دیدگاهی پیش‌داورانه نسبت به نصوص داشته باشد. در این صورت، وی با پیش‌داوری قبلی سراغ نصوص برود (همان، ص ۴۱۴-۴۱۵).

هرچند شهید صدر تأثیر عوامل ذهنی بر ترسیم اقتصاد اسلامی را از کانال وجود رویکردهای مختلف، در جمع‌آوری نصوص و شیوه‌های اجتهادی را می‌پذیرد، اما معیارهایی را نیز برای انتخاب بین تصویرهای مختلف ارائه شده از اقتصاد اسلامی مطرح می‌کند. به نظر ایشان، می‌توان ترجیح این نظریات را بر مبنای کارآمدی آنها، در حل مشکلات اقتصادی جامعه و تحقق اهداف متعالی اسلام صورت داد. چنین ترجیحی، مستلزم این است که محقق نسبت به اعمال دیدگاه خودش آزاد باشد. به نظر ایشان، این نوع اظهارنظر شخصی، مشکل‌آفرین نیست (همان، ص ۴۱۶).

از نظر شهید صدر، لزومی ندارد نظریه محقق اقتصاد اسلامی، نتیجه کشف از فتاوی اجتهادی خودش باشد، بلکه وی می‌تواند از فتاوی دیگران نیز استفاده کند؛ چرا که آن فتواها نیز شرعی بوده، قابل استناد به اسلام می‌باشند. این نگاه شهید صدر حاکی از این است که ایشان ملاک اسلامیت نظریه را تا حد زیادی استخراج آن از منابع اسلامی، به روش معتبر قلمداد می‌کند (همان، ص ۴۱۸-۴۱۹). این دیدگاه، مبتنی بر تفکیک فقه احکام و فقه نظریه است. در فقه احکام، مجتهد نمی‌تواند به فتاوی مجتهد دیگر عمل کند ولی در فقه نظریه، استفاده از نظریات سایر مجتهدان جایز است. ایشان هدف از فقه نظریه اقتصادی را فهم اصول عمومی اقتصاد اسلامی می‌داند (همان، ص ۴۰۹). به نظر ایشان، هنگام کشف اصول عمومی اقتصاد اسلامی، ناچاریم احکام اقتصادی ناسازگار را از مجموعه احکام جمع‌آوری شده، برای استنباط نظریه حذف کنیم (همان).

ج. روش کشف مستقیم

برخی معتقدند: مشکل حجیت روش کشفی، ناشی از استنتاج نظریات از احکام و یا فتاوی مجتهدان است. بر این اساس، پیشنهاد شده که به جای کشف نظریات مکتبی از احکام، این نظریات را به صورت مستقیم، از آیات قرآن مجید و روایات معصومین، استخراج کنیم (عابدی‌نژاد داووانی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹). باید توجه داشت که شهید صدر مراجعه به فتاوی را به مفهوم فرار کردن از اجتهاد در احکام شرعی نمی‌داند به نظر ایشان تجمیع فتاوی و تأمل در آنها، برای دستیابی به تصویری هماهنگ از مکتب اقتصادی اسلام ضروری است. به همین دلیل، ایشان استفاده از فتاوی سایر مراجع، در کنار فتاوی شخصی نظریه‌پرداز مکتب اقتصادی را مجاز می‌شمارند (صدر، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱۶ - ۴۲۳).

د. روش طبقه‌بندی نصوص اقتصادی و تحلیل عقلی آنها

برخی محققان، روش کشف مستقیم در اقتصاد اسلامی را در قالب «روش طبقه‌بندی نصوص اقتصادی و تحلیل عقلی آنها»، معرفی کرده‌اند. این روش، دو مرحله دارد. در مرحله اول، نصوص اقتصادی جمع‌آوری و طبقه‌بندی

می‌شود. بدین وسیله، پاسخ به برخی سؤالات مطرح در زمینه اقتصاد اسلامی، از جمله سؤال در مورد مکتب، نظام و علم اقتصاد اسلامی مشخص می‌شود. در مرحله دوم، نصوص طبقه‌بندی‌شده در مرحله قبل، مورد تحلیل عقلی قرار می‌گیرد و سؤال‌های باقی مانده پاسخ داده می‌شود. اینها سؤال‌هایی می‌باشند که از طریق مراجعه مستقیم به نصوص پیش گفته قابل پاسخ‌گویی نیست، بلکه باید از نتایجی که در مرحله اول، از طریق استقرا و طبقه‌بندی به‌دست آمده، استفاده کرد و از طریق قیاس عقلی، به پاسخ سؤال‌ها برسیم (میرمعزی، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۴۵).
تحلیل عقلی نصوص اقتصادی، می‌تواند ناظر به استفاده از نصوص اقتصادی برای تنظیم قیاس عقلی باشد. در این صورت، گزاره به‌دست‌آمده از نصوص اقتصادی قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام به عنوان صغری یا کبرای قیاس مورد استفاده قرار می‌گیرد.

هـ. روش کشفی سه‌گانه

مندر کھف نیز از نوعی روش کشف مستقیم برای استخراج نظام اقتصادی اسلام دفاع می‌کند. در دیدگاه او، نظام اقتصادی از سه عنصر فلسفه یا عقاید اسلامی، اصول موضوعه و قانون‌های اجرایی تشکیل شده است (کھف، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵). وی معتقد است: پیش‌فرض‌های نظام اقتصادی اسلامی (به عنوان یکی از مؤلفه‌های نظام در کنار عقاید اسلامی و قوانین اجرایی)، به سه طریق کشف می‌شوند:

الف. کشف مستقیم از قرآن و سنت مانند عدم ربا و وجود زکات در نظام اقتصادی اسلامی؛

ب. استخراج از نصوص متعدد، مانند اولویت توزیع عادلانه درآمد و ثروت و یا وظیفه دولت، در تأمین معاش مردم در نظام اقتصادی اسلامی؛

ج. استنتاج از تصور عمومی و عقلانیت بشر مانند اینکه بهبود امور اقتصادی مردم، هدف کلی نظام اقتصادی اسلامی است (همان، ص ۱۷۵).

کھف معتقد است: تاریخ نیز می‌تواند یکی از منابع کشف نظام اقتصادی اسلام باشد. به نظر او، برای توسعه نظام اقتصادی اسلام، باید از آزمون‌ها و درس‌های تاریخی سود جست. ولی نباید اجازه داد که تجربه تاریخی، بر ساختار نظام‌مند نظام اقتصادی اسلامی حاکم شود. به نظر او، تجربه تاریخی، می‌تواند به فهم بهتر اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های نظام اقتصادی اسلام کمک کند. او، برای تجربه یا تجربه تاریخی نیز جایگاهی در روش‌شناسی نظام اقتصادی اسلام قائل است. برای نمونه، می‌توان با تخصیص ارزش کمی، به ایمان به زندگی پس از مرگ، تأثیر این دیدگاه بر عقلانیت اقتصادی فرد مسلمان را به‌صورت تجربی آزمون کرد (همان، ص ۱۷۷).

حجیت روش کشف مستقیم

روش کشف مستقیم مبتنی بر این مبنا است که احکام اسلامی در واقع تشریعی خود، احکامی منسجم، یکپارچه و نظام‌واره می‌باشند. توجه به ارتباط میان نصوص تشریعی و ویژگی نظام‌وارگی آنها در فرآیند اجتهاد، ضمن اینکه

درک بهتری از واقع تشریعی فراهم می‌آورد، می‌تواند اختلافات و احياناً تعارضات در استنباط‌های مختلف را تا حد زیادی کاهش دهد. در این صورت، سیاست‌هایی که با اجتهاد فقیه، به صورت مستقیم از خلال منابع به دست می‌آیند، از اتقان بیشتری برخوردار خواهند بود؛ زیرا منبع استنباط نظریات اقتصادی، خود از اعتبار و حجیت برخوردار است (اراکي، ۱۳۹۳، ص، ۳۴؛ عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۰). می‌توان با تحلیل و تفسیر آیات و روایات نصوص تشریعی، به نظریه اقتصادی به عنوان مدلول التزامی نصوص تشریعی دست یافت (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲).

حجیت نظریات اقتصادی کشف شده از نصوص، به تواتر معنوی مستند شده است. در تواتر معنوی، یا «تواتر اجمالی نوع دوم»، به قدر مشترک اخبار متعدد گزارش شده از سوی افراد مختلف و یا به بیان‌های مختلف، استناد می‌شود (روحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵؛ خویی، ۱۳۵۲، ص، ۱۱۳). در این زمینه، با تجميع نصوص دینی و تحلیل آنها، می‌توان به یک اصل یا سیاست اقتصادی (مانند سیاست‌های پیشرفت اقتصادی)، به عنوان مدلول التزامی مشترک پی‌برد. این عنصر مشترک، همان مدلول التزامی نصوص است. به لحاظ حجیت و اعتبار، تفاوتی بین مدلول التزامی و مدلول مطابقی وجود ندارد. کثرت نصوص معتبر، دارای یک مدلول التزامی مشترک، می‌تواند به حدی برسد که نسبت به قدر مشترک و به اصطلاح تواتر معنوی ایجاد کند (عابدی نژاد داورانی، ۱۳۹۴، ص، ۱۵۱-۱۵۲).

روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی

علم اقتصاد اسلامی، می‌تواند با استفاده از هر یک از دو روش قیاسی و استقرائی گسترش یابد. در روش استقرائی، محقق اقتصاد اسلامی، پدیده‌های اقتصادی را در ضمن تجربه واقعیت زندگی جمع‌آوری کرده، آنها را به گونه‌ای منظم می‌کند که حاصل آن، کشف قوانین علمی در چارچوب شرایط خاص آن باشد. در روش قیاسی، بحث علمی را از فروض معین آغاز کنیم و در پرتو آن، دست به نتیجه‌گیری در مورد اقتصاد و مسیر تحقق پدیده‌های آن می‌زنیم (صدر، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۳۲-۳۳۳). استفاده از ترکیبی از قیاس و استقراء، در قالب روش فرضیه‌ای قیاسی نیز می‌تواند محققان اقتصاد اسلامی را از مزیت‌های این دو روش بهره‌مند سازد.

الف. روش استقرائی

در شیوه استقرائی، روابط بین متغیرهای اقتصادی بررسی شده و سپس، گزاره علمی کلی صادر می‌شود. برای نمونه، با بررسی عملکرد مجموعه‌ای از بانک‌های بدون ربا و مصون‌ماندن آنها، نسبت به بحران‌های مالی، در مقایسه با بانک‌های ربوی، می‌توان به این نتیجه کلی دست یافت که بانکداری بدون ربا، در مقایسه با بانکداری ربوی، نسبت به بحران مصون‌تر است (توکلی، ۱۳۹۳).

به نظر شهید صدر، تبیین علمی به شیوه استقرائی، متوقف بر پیاده شدن مکتب اقتصادی اسلام در خارج است. پس از آن، محقق اقتصاد اسلامی می‌تواند به بررسی این واقعیت اقتصادی پرداخته و قوانین عمومی آن را استنتاج کند. به نظر ایشان، اقتصاددانان سرمایه‌داری در این زمینه موفق بوده‌اند؛ زیرا آنها در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که به سرمایه‌داری اعتقاد دارند و آن را اجرا کرده‌اند. از این رو، آنها می‌توانند نظریاتشان را بر اساس تجربیات واقعی در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، بنا نهند. به نظر شهید صدر، چنین کاری برای اقتصاددانان مسلمان، تا زمانی که اقتصاد اسلامی از واقعیت زندگی دور است، ممکن نیست. آنها به تجربیات اقتصاد اسلامی دسترسی ندارند، تا بتوانند به واسطه آن، به فهم ماهیت قوانین اقتصادی حاکم بر زندگی مبتنی بر اسلام همت گمارند (همان).

ب. روش قیاسی

در روش قیاسی، تبیین علمی با استفاده از فروض و سپس، استنتاج قیاسی صورت می‌گیرد. با این روش، می‌توان برخی از واقعیت‌های متمایز زندگی اقتصادی در جامعه اسلامی را بر پایه دیدگاه‌های مکتبی مشخص تبیین کرد و آثار آن را به فرض تطبیق عملی بررسی کرد، بدین صورت، نظریات کلی در مورد جامعه اسلامی، در چارچوب دیدگاه‌های مکتبی می‌توان ارائه داد (همان، ص ۳۳۲).

علم اقتصاد اسلامی، می‌تواند تبیینی علمی از عملکرد نظام‌های اقتصادی غیراسلامی نیز داشته باشد. در این تحلیل، برای نمونه بحران‌های اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری، با استفاده از رویکردی اسلامی تجزیه و تحلیل می‌شود. در این چارچوب، استدلال می‌شود که در یک اقتصاد ربوی، بخشی از ثروت خصوصی، به امید کسب درآمد ربوی ذخیره شده و از فرآیند تولید و مصرف خارج می‌شوند. این امر، موجب رکود در بخش عظیمی از تولید اجتماعی، در زمینه کالاهای سرمایه‌ای و کالاهای مصرفی می‌شود. هنگامی که جامعه بر اساس اقتصاد اسلامی اداره می‌شود و در آن، ربا به صورت کامل ممنوع می‌شود و از کنز نیز نهی می‌شود و با بر آن مالیات وضع می‌شود، نتیجه این امر، روی آوردن مردم به به کارگرفتن ثروتشان می‌باشد (همان، ص ۳۳۳-۳۳۴).

شهید صدر به تفاوت‌های فکری و معنوی و یا تفاوت‌های روحی روانی در جامعه اسلامی نیز اشاره می‌کند. به نظر ایشان، حالات روحی در جامعه اسلامی، نقش مهمی در مسیر زندگی اقتصادی ایفا می‌کند. این حالت روحی، شکل مشخصی ندارد. می‌توان آن را مفروض قلمداد کرد و بر اساس چنین فرضی، نظریات مختلفی ارائه داد. در نهایت، شهید صدر عنوان می‌کند که تولّد حقیقی علم اقتصاد اسلامی تنها زمانی ممکن است که این اقتصاد با تمامی ریشه‌ها، ویژگی‌ها و جزئیات خود در جامعه متبلور شود و تمامی پدیده‌ها و تجارب اقتصادی، که در آن اتفاق می‌افتد، به صورت منظم مورد مطالعه قرار گیرد (همان، ص ۳۳۴).

ج. روش فرضیه‌ای - قیاسی

تبیین‌های قیاسی، آن گونه که شهید صدر نیز متذکر می‌شود، نمی‌تواند با دقت علمی کامل زندگی اقتصادی، در جامعه اسلامی را منعکس کند. پیش از آنکه داده‌های مطالعه علمی، حاصل از تجارب واقعیت حسی جمع‌آوری شوند. در بسیاری موارد، بین عملکرد واقعی نظام و تفسیرهایی که به اساس فروض از آن ارائه شده، تفاوت وجود دارد. همان گونه که این مسئله برای اقتصاددانان سرمایه‌داری، که بسیاری از نظریات تحلیلی خود را بر اساس فروض بنا کرده‌اند، نیز اتفاق افتاده و به نتایجی دست یافته‌اند که با نتایج واقعیت اقتصادی بیرونی تناقض دارد. این تناقض، ناشی از کشف برخی عوامل دیگر، در عرصه واقعیت زندگی است که در فروض بدان توجه نشده بود (همان).

این نقیصه را می‌توان با تلفیق قیاس و استقرا و به‌کارگیری روش فرضیه‌ای - قیاسی، تا حدود زیادی حل کرد. در این روش، پس از سامان دادن استدلالی قیاسی، فرضیه‌های حاصل از آن، با تجربیات بیرونی تطبیق داده می‌شود. در صورت ناسازگاری این فرضیه‌ها با شواهد خارجی، مقدمات و استنتاجات نظریه بازمینی می‌شود. برای نمونه، بر اساس تحلیلی که از شهید صدر در بخش قبل ارائه کردیم، می‌توان این فرضیه را طرح کرد که بانک اسلامی، در مقابل بحران‌های اقتصادی مقاوم‌تر از بانک ربوی است. بررسی مشاهدات تجربی از عملکرد بانک‌های اسلامی، می‌تواند به ارزیابی این ادعا و تدقیق آن کمک کند. برای نمونه، مطالعه شواهدی از آسیب‌پذیری برخی بانک‌های اسلامی از بحران‌های مالی، ابعاد پنهان در نظریه را هویدا می‌کند. برای نمونه، در نظریه‌ای که در مورد ثبات بانک‌های اسلامی ارائه شد، به مقوله خلق پول در بانک‌های تجاری، پرداخت سود علی‌الحساب و امکان ایجاد رقابت بین بانک‌ها توجه نشده است. اگر این دو عنصر را به نظریه اضافه کنیم، متوجه می‌شویم که صرف استفاده از عقد مضاربه موجب ایمن کردن بانک در مقابل بحران مالی نمی‌شود.

تعاملات روش‌شناختی مکتب و علم اقتصاد اسلامی

اگر دیدگاه‌های ساختاری مکتب اقتصاد اسلامی را به‌عنوان پیش‌فرض، نظریات علم اقتصاد اسلامی بدانیم، روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی، تحت تأثیر روش‌شناسی مکتب اقتصادی اسلام قرار خواهد گرفت. این اثرپذیری، در قالب تعیین فروض ساختاری در نظریات علم اقتصاد اسلامی، به روش قیاسی ظهور می‌کند. تحقق فروض ساختاری، همچون پذیرش مالکیت مختلط و آزادی، در کادر محدود در نظریات علم اقتصاد اسلامی مفروض گرفته می‌شود. در ادامه، رفتار عاملان اقتصادی و کارکرد نظام اقتصادی در این چارچوب نهادی، تجزیه و تحلیل می‌شود. هنگامی که از روش استقرائی، در علم اقتصاد اسلامی استفاده می‌کنیم، تحقق اجمالی ساختارهای نهادی اسلامی، پیش شرط شکل‌گیری نظریات علم اقتصاد اسلامی است. برای نمونه، فرض حذف ربا از نظام بانکی، فرضی است که تحقق اجمالی آن، زمینه‌ساز مطالعات تجربی در مورد کارکرد نظام بانکی بدون ربا در عمل است.

البته، علم اقتصاد اسلامی می‌تواند به بررسی میزان حذف ربا از نظام بانکی نیز بپردازد، ولی همین تحلیل نیز وابسته به ساختار اقتصادی موجود است.

نظریات هنجاری مطرح شده در مکتب اقتصادی اسلام، همانند نظریه عدالت نیز می‌تواند به عنوان پیش‌فرض در نظریات علم اقتصاد اسلامی استفاده شود. در این حالت فروض ارزشی برگرفته از مکتب اقتصادی اسلام به عنوان پیش‌فرض تحلیل‌های علمی در نظر گرفته می‌شوند. برای نمونه، اگر در نظریه عدالت، کار و نیاز را منشأ استحقاق بدانیم، تحلیل‌های علمی در مورد تأثیر سیاست‌های اقتصادی، بر عدالت اقتصادی مشروط به تبیینی است که از عدالت اقتصادی در مکتب اقتصادی اسلام پذیرفته شده است.

نتیجه‌گیری

روش‌شناسی اقتصاد اسلامی، متکفل بحث از روش معتبر نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی است. سؤال این است که چگونه نظریات اقتصاد اسلامی را باید تولید و آزمون نمود؟ برای تعیین شیوه صحیح نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی، باید تلقی روشنی از هویت نظریات اقتصاد اسلامی، هم از نظر جهت‌گیری نسبت به واقعیت و هم از جهت نگاه به واقعیت داشت.

اگر تفکیک اقتصاد اسلامی، به مکتب و علم اقتصاد اسلامی را بپذیریم، متفاوت بودن این دو حوزه نظری، موجب تفاوت در روش‌شناسی آن نیز می‌شود. این بدان معناست که نمی‌توان روش واحدی، برای این دو معرفی کرد. مکتب اقتصادی اسلام به واسطه ارائه توصیه‌های ساختاری ثابت و متغیر برای سازمان‌دهی اقتصاد جامعه اسلامی، وابستگی زیادی به یافته‌های وحیانی دارد. از این رو، روش استنباط مستقیم یا روش کشفی، در استنباط توصیه‌های ثابت و متغیر ساختاری قابل استفاده است. هرچند برای تدوین نظریات علم اقتصاد اسلامی، می‌توان از گزاره‌های مستخرج از کتاب و سنت استفاده کرد. ساخت نظریه به واسطه هویت تطبیقی، بر روابط بین متغیرها در جامعه دارای ساختار اقتصادی اسلامی، مستلزم استفاده از روش‌های قیاسی، استقرائی و فرضیه‌ای-قیاسی است. تدوین نظریات حاکی از راهبردها و سیاست‌های اقتصادی، مستلزم استفاده از ترکیبی از روش‌های کشفی، تأسیسی، قیاسی، استقرائی و فرضیه‌ای-قیاسی است.

باید توجه داشت که استفاده از روش قیاسی، یا استقرائی در علم اقتصاد اسلامی، بدین معنا نیست که تمامی گزاره‌های نظری، اثباتی و تأسیسی می‌باشند. بخشی از گزاره‌های مورد استفاده از مکتب اقتصادی اسلام اخذ شده و در فرآیند استدلال قرار می‌گیرند. بخشی دیگر، از پیش‌فرض‌ها نیز حاصل تجربیات زیسته نظریه‌پرداز شامل تأملات درونی و مشاهدات او می‌باشد که تنها برای داده‌های مربوط به زمان و مکان خاص معتبر است.

منابع

- اراکي، محسن، ۱۳۹۳، *فقه نظام سياسي اسلام*، قم، مجمع الفكر الاسلامي.
- توکلي محمدجواد، ۱۳۹۳، «تحليلي بر طرح اقتصادي شورای پايی صلح در اصلاحات کلان اقتصادي در جهاني» *معرفت اديان*، ش ۱۱، ص ۶۵-۸۶
- جابري علی و همکاران، ۱۳۹۴، «تحليل جایگاه استقراء در روش شهيد صدر در کشف مکتب اقتصادي اسلام» *معرفت اقتصاد اسلامي*، ش ۱۲، ص ۶۵-۸۶
- خوئی ابولقاسم، ۱۳۵۲، *اجود التقريريات: تقريرات ابحاث الميرزا الثاني الاصوليه*، قم، مطبعة العرفان.
- روحاني، محمدصادق، ۱۳۸۲م، *زبدة الاصول*، تهران، حديث دل.
- صدر، محمدباقر، ۱۴۰۰ق، *اقتصادنا*، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- عابدی نژاد داوراني، امين رضا، ۱۳۹۴، «روش کشف سياست‌های پيشرفت با تأکيد بر آراء شهيد صدر»، *معرفت اقتصاد اسلامي*، ش ۱۳، ص ۱۳۱-۱۵۴.
- غفوری، خالد، ۱۴۲۱ق، *فقه النظرية لدى الشهيد الصدر*، فقه اهل بيت ع، ش ۲۰، ص ۱۲۲-۲۰۳.
- کھف، منذر، ۱۳۸۵، «علم اقتصاد اسلامي تعريف و روش اقتصاد اسلامي»، ش ۲۳، ص ۱۵۷-۱۸۶.
- ميرمعزی، سيدحسين، ۱۳۸۸، *روش کشف ماهيت اقتصاد اسلامي*، فلسفه علم اقتصاد اسلامي، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ص ۲۱-۵۶.
- _____، ۱۳۹۰، «درآمدی بر روش علم اقتصاد اسلامي»، *اقتصاد اسلامي* ش ۴۲، ص ۵-۲۸.
- _____، ۱۳۹۴، «تعريف و روش کشف مذهب اقتصادي اسلام»، *اقتصاد اسلامي*، ش ۵۷، ص ۵-۳۰.
- نجار، مصلح عبدالحی، ۱۴۲۳ق، *تأصيل الاقتصاد الاسلامي*، رياض، مكتبة الرشد.
- نظری، حسن آقا، ۱۳۸۹، «روش‌شناسي تمايز اقتصاد اثباتي و هنجاري و بازنگري آن در راستاي نظريه‌پردازي علم اقتصاد اسلامي»، *روش‌شناسي علوم انساني*، ش ۶۴ و ۶۵، ص ۳۳-۴۱.
- _____، ۱۳۹۲، «روش‌شناسي فقه نظريات اقتصادي از منظر شهيد صدر»، *معرفت اقتصاد اسلامي*، ش ۸، ص ۵-۲۸.
- _____ و همکاران، ۱۳۹۷، «معناشناسي «مکتب»، «نظام» و «علم» در ادبيات اقتصاد اسلامي» *معرفت اقتصاد اسلامي*، ش ۱۹، ص ۲۵-۴۶.
- يوسفی، احمدعلی، ۱۳۷۹، *ماهيت و ساختار اقتصاد اسلامي*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
- _____، ۱۳۸۵، «روش‌های کشف آموزه‌های اقتصادي اسلام»، *اقتصاد اسلامي* ش ۲۲، ص ۱۴۷-۱۷۶.
- يوسفی، محمدرضا، ۱۳۷۹، «بررسی روش آيت الله شهيد صدر در کشف مکتب اقتصادي اسلام» پژوهشي دانشگاه امام صادق ع.
- ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۱۳-۱۲۸.

چالش چارچوب نظری در اقتصاد اسلامی

seiflou@isu.ac.ir

سجاد سیفلو/ دکتری مدیریت قراردادهای بین الملل نفت و گاز، دانشگاه امام صادق (ع)

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۹

چکیده

آنچه نظریه علمی را از سایر روش‌های کسب دانش متمایز می‌کند، به کاربردن روش علمی برای دستیابی به دانش است. چارچوب نظری، یکی از مهم‌ترین اجزای یک تحقق علمی است. در اقتصاد اسلامی، چارچوب نظری پذیرفته‌شده عمومی، تقریباً وجود ندارد. فقدان چارچوب نظری برای اقتصاد اسلامی و استفاده از چارچوب‌های اقتصاد متعارف بازی، در زمین اقتصاد متعارف است. در این مقاله، ضمن تبیین روش تحقیق در علوم متعارف و بیان جایگاه چارچوب نظری در آن، چالشی که اقتصاد اسلامی به دلیل قرار گرفتن در آن، توفیق اندکی برای تبدیل شدن به یک رشته و پارادایم علمی داشته، بررسی شده است. برای آزمون تجربی نیز دو مجله «اقتصاد اسلامی» و «مطالعات اقتصاد اسلامی» انتخاب و مورد بررسی قرار گرفته‌اند. هرچند مطالعه موردی ۶۲ مقاله این دو نشریه به صراحت فرضیه تحقیق مبنی بر فقدان چارچوب‌های نظری در تحقیق‌های اقتصاد اسلامی را نمی‌تواند تأیید نماید. ولی بیانگر کاستی‌های اساسی در نحوه کاربست چارچوب نظری، در تحقیق‌های مربوط به اقتصاد اسلامی است. کمتر از یک چهارم مقاله‌هایی که دارای چارچوب نظری تصریح شده بودند، مبتنی بر چارچوب‌های نظری اسلامی بودند.

کلیدواژه‌ها: روش تحقیق، چارچوب نظری، اقتصاد اسلامی، مطالعه موردی، پارادایم علمی.

احساس نیاز به اقتصاد اسلامی، به عنوان نرم‌افزار مدیریت اقتصادی جامعه اسلامی، به دلیل سابقه اندک حکومت‌های سیاسی با تفکر دینی در عصر مدرن، چندان گذشته طولانی‌ای ندارد. شاید اصلی‌ترین علت عدم توسعه این رشته، بازگشت به این نکته باشد که دانشمندان علوم دینی و حتی متولیان اداره جامعه، به‌صورت جدی با سؤال و دغدغه اداره شئون اقتصادی بر اساس نظر اسلام، به‌صورت یک نظام اقتصادی و در قالب یک حکومت دینی مواجه نبوده‌اند. کشورهای مسلمان نیز به دلیل نوعی تفکیک در ساختار قدرت، حرکت جدی به سمت اقتصاد اسلامی را در برنامه خود نداشتند. اندیشه اقتصاد اسلامی، هم اکنون به عنوان یک موضوع مورد توجه اقتصاددانان مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفته است. ادبیات اقتصاد اسلامی، در اوایل قرن بیستم به شدت مورد توجه قرار گرفت و گسترش یافت. مهم‌ترین دلایل این توجه به اقتصاد اسلامی عبارت بود از:

۱. استقلال کشورهای اسلامی، پاکستان در ۱۹۴۷، اندونزی در ۱۹۴۵ و الجزایر، تونس و سایر کشورها در این دهه، که از استعمار کهنه نجات پیدا کرده، و تنظیم اقتصاد خویش را برعهده گرفتند.

۲. در این دوران، جهان به بلوک غرب و شرق تقسیم شده بود. بلوک شرق به رهبری شوروی، آموزه‌های مارکس را تبلیغ می‌کرد. عالمان دینی نیز با مراجعه به اندیشه‌های مارکس، دریافتند که ایده‌های وی مخالف دین و اسلام بوده و پذیرفتن الگوهای کمونیستی، مستلزم دست کشیدن از دین و آئین اسلام می‌باشد.

۳. کشورهای غربی که دارای نظام سرمایه داری بودند، درگیر بحران بزرگ ۱۹۲۹ شدند. میزان بیکاری بسیار افزایش یافته، کارخانجات ورشکسته شده و اقتصاد سرمایه‌داری، درگیر رکودی شدند که توانایی تفسیر و برون رفت از آن را نداشتند. علمای دین، الگوپرداری از نظام سرمایه داری را نیز نمی‌تافتند؛ زیرا علاوه بر وجود بحران، دارای نهادهای ربوی بودند که صریحاً مورد نهی اسلام بود.

با توجه به این سه حادثه، توجه اندیشمندان به اقتصاد مبتنی بر تعالیم اسلام جلب می‌شد؛ به ویژه وجود سابقه تمدن اسلامی در قرون اولیه را دلیل روشنی بر عملی شدن آن می‌یافتند.

شاید انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، مهم‌ترین عامل تحریک و ایجاد احساس نیاز به یک نظام اقتصادی مبتنی بر اسلام، در سطح جهان باشد. با طرح دغدغه اداره دینی جامعه در ایران، تلاش‌های علمی و عملی از سوی سایر کشورهای مسلمان و فرق اسلامی، قوت بیشتری گرفت. با اینکه برخی صاحب‌نظران، این تلاش‌ها و محاولات را پاسخی سیاسی به انقلاب اسلامی ایران تعبیر می‌کنند، ولی با این حال، نمی‌توان نقش دانشمندان شیعه و انقلاب اسلامی ایران را در توسعه اقتصاد اسلامی نادیده انگاشت و بر نقش برجسته آن، در فراهم کردن زمینه ایجاد سؤال و طرح نیاز در بین مسلمانان صحه نگذاشت.

هرچند تلاش‌های صورت گرفته در توسعه اقتصاد اسلامی، به رغم پیشینه اندک آن، چشمگیر و قابل توجه بوده است، ولی به نظر می‌رسد هنوز با وجود میزان قابل توجهی از تحقیقات و نوشته‌های علمی اختصاص یافته به این حوزه، اقتصاد اسلامی نتوانسته است به یک پارادایم و حتی رشته علمی تبدیل شود.

طرح مسئله

روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، در طول سه دهه اخیر دگرگونی‌های بنیانی حاصل کرده است. این تغییرات، به دلیل یک جریان تکامل تدریجی بود که در زمینه علوم اجتماعی در اروپا و نهضت علوم رفتاری در آمریکا به وقوع پیوست. روند مزبور، تلاش فزاینده‌ای در دانشگاه‌ها در جهت به کار بردن منطق علمی و روش‌های مقداری به دنبال داشت. در نتیجه، کاربرد این فنون کمی در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی، به‌طور کامل توسعه نیافته است. حاصل تلاش‌های مزبور، موجب شد که تمام رشته‌های علوم اجتماعی به فواید تجزیه و تحلیل منظم و قوف یابند و تکنیک‌های متعددی را در تجزیه و تحلیل اطلاعات ابداع کنند (ایران نژاد پاریزی، ۱۳۸۲، ص ۱). دستیابی به دانش با روش تحقیق آن، به عنوان علم تلقی می‌شود. آنچه نظریه علمی را از سایر روش‌های کسب دانش متمایز می‌کند، به کار بردن روش علمی، برای دستیابی به دانش است (همان، ص ۱۸). چارچوب نظری، یکی از مهم‌ترین اجزای یک تحقیق علمی امروزی است. چارچوب نظری، یا چارچوب مفهومی، که کم و بیش مترادفند، همچون دریچه است که محقق از آن منظر، به پدیده مورد بررسی نگاه می‌کند. وجود کلمه چارچوب (Framework) در این ترکیب، برگرفته از همین واقعیت است. گویی محقق در ابتدای مطالعه خود، لنز مشخصی را انتخاب کرده، بر اساس آن به پدیده مورد نظر می‌نگرد و بر اساس آن داوری می‌کند. بر این اساس، به آن «چارچوب مرجع» (Frame of Reference) نیز می‌گویند. در اقتصاد اسلامی، چارچوب نظری پذیرفته شده عمومی، تقریباً وجود ندارد و اساساً چارچوب نظری، که در واقع توضیح و تبیین اجزا و روابط می‌باشد، فارغ از پذیرش یا عدم پذیرش، بسیار اندک هست. در اغلب تحقیقات، اقتصاد اسلامی از چارچوب‌های نظری اقتصاد متعارف استفاده می‌شود.

فقدان چارچوب نظری برای اقتصاد اسلامی و استفاده از چارچوب‌های اقتصاد متعارف، به معنی بازی در زمین دیگری است. اگر این نکته پذیرفته شود که اقتصاد اسلامی، غیر از اقتصاد متعارف و یا سایر نظام‌های اقتصادی است و از جهات گوناگون با آنها متفاوت است، نداشتن چارچوب‌های نظری و روش‌های مناسب، بزرگترین آسیب اقتصاد اسلامی است؛ چراکه همه تلاش‌هایی که در خصوص اقتصاد اسلامی انجام می‌شود، به جای این که منجر به توسعه آن شود، در توسعه و تقویت اقتصاد متعارف خرج می‌شود. این انتظار، که بر اساس قواعد بازی و روش بازی فوتبال بتوان کشتی گرفت، به نظر منطقی نمی‌رسد.

اصولاً علوم اجتماعی، که نظام‌های مختلف علمی را در بر می‌گیرد، به دو قسمت اصلی استوار است: تئوری و تحقیق تجربی. به عبارت دیگر، دانشمندان علوم اجتماعی برای تحقیق در دو دنیای مختلف عمل می‌کنند. یکی، دنیای اندیشه‌ها (تئوری‌ها و مدل‌ها) و دیگری، دنیای مشاهده و تجربه (ایران نژاد پاریزی، ۱۳۸۲، ص ۴۱). اقتصاد اسلامی، با جایگزینی و انتخاب چارچوب‌های نظری اقتصاد متعارف، به جای توسعه چارچوب‌های نظری بومی آن، در چرخه‌ای گرفتار است که همه تلاش‌هایی که خالصانه برای توسعه اقتصاد اسلامی صورت می‌گیرد، به راحتی با استفاده از سازوکارهای روش تحقیق و پژوهش به نفع جریان رایج علم، مصادره می‌شود.

از این‌رو، در این مقاله ضمن تبیین روش تحقیق در علوم متعارف و بیان جایگاه چارچوب نظری در آن، چالشی که اقتصاد اسلامی به دلیل قرار گرفتن در آن، توفیق اندکی برای تبدیل شدن به یک رشته و پارادایم علمی داشته، بررسی شده است. برای آزمون تجربی نیز دو مجله اقتصاد اسلامی و مطالعات اقتصاد اسلامی، به عنوان مطالعه موردی انتخاب و مقاله‌های مربوط به پنج شماره آخر مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

پیشینه تحقیق

روش‌شناسی اقتصاد اسلامی، حوزه وسیعی دارد و تحقیق‌های داخلی نیز به صورت گسترده‌ای به آن پرداخته‌اند. برخی تحقیق‌های خارجی نیز توسط اندیشمندان مسلمان، در این خصوص وجود دارد. مهم‌ترین تحقیق‌های مرتبط با موضوع این تحقیق، در ادامه مورد اشاره قرار گرفته‌اند.

آقائیزی (۱۳۸۸)، در مقاله «روش‌شناسی شهید صدر درباره شکل‌گیری علم اقتصاد اسلامی و تحقیق نهایی درباره آن»، شکل‌گیری علم اقتصاد اسلامی را چالش اساسی اقتصاد اسلامی معرفی نموده، دو راه حل برای حل این چالش اساسی اقتصاد اسلامی از نظر شهید صدر مطرح کرده است.

راه حل اول: اصول قطعی مکتب اقتصاد اسلامی، با فرض تحقق آنها، پیامدهایی در ساحت اقتصاد به دنبال دارد. تحلیل علمی این پیامدها، زمینه پیدایی نظریات علمی اقتصاد اسلامی است.

راه حل دوم: اگر به اقتصاد اسلامی در روابط اقتصادی جامعه عمل شود، رویدادهای عینی اقتصادی به دنبال دارد. اقتصاددانان، به تحلیل این رویدادهای عینی می‌پردازد و در نهایت، علم اقتصاد شکل می‌گیرد.

در این تحقیق، با اشاره به اینکه شهید صدر راه حل دوم را ترجیح داده، در صدد بیان کند این ترجیح، متأثر از دیدگاه شهید صدر درباره وظیفه و هدف علم اقتصاد است. در این مقاله، این دیدگاه بررسی و در پایان، این جمع بندی ارائه شده است که علم اقتصاد اسلامی وجود ندارد، ولی اقتصاددان عالم به معرفت اقتصاد اسلامی، می‌تواند آن را بر اساس روش‌شناسی متعارف در علوم اجتماعی-اقتصادی، به گونه‌ای تدوین کند که از یک سو، نظریات آن تجربه‌پذیر و با شواهد تجربی و استنتاج‌های آماری قابلیت تاییدپذیری داشته باشند. از سوی دیگر،

فرض بر این است که جایگاه متغیر مستقل یا تابع، از نظر آموزه‌های اسلامی مشخص شده است. این آموزه‌های اسلامی، به آن دو یا دست کم یکی از آن دو، بینش خود را دارند. از این رو، می‌توان نظریه را به اسلام استناد داد. این استناد، عنوانی لفظی یا مجازی نیست، بلکه به طور منطقی صحیح است؛ چون دید اسلامی به دو عنصر متغیر مستقل و تابع، یا به یکی از آن دو، به طور فنی و پذیرفتنی تبیین شده است.

امیری طهرانی‌زاده و افروغ (۱۳۹۳)، در مقاله خود تحت عنوان «نقد روش‌شناسی اقتصاد اسلامی شهید صدر از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی»، با توجه به قابلیت‌های رویکرد واقع‌گرایی انتقادی، میزان سازگاری آن با روش‌شناسی اقتصاد اسلامی شهید سید محمدباقر صدر، را به روش تحلیلی نقد و ارزیابی کرده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که واقع‌گرایی انتقادی، از این ظرفیت برخوردار است که مقولات روش‌شناختی شهید صدر همچون اصول، کشف، روبنا و زیربنا، واقعی بودن، اخلاقی بودن، عقیده، مفهوم، و عاطفه را توجیه کند.

رستم‌نژاد و حسینی کوهساری (۱۳۸۸)، در مقاله خود با عنوان «روش‌شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی با تأکید بر مطالعات قرآنی»، با اشاره به اینکه پرداختن به روش‌شناسی، بدون توجه به برخی اصول و مبانی بنیادین مطالعات اقتصاد اسلامی، تلاشی ناتمام است و عمق و دقت لازم را ندارد. توجه به اصولی همچون «لزوم تناسب روش‌ها با اهداف، مبانی و اصول اقتصاد اسلامی، لزوم تناسب هدف مشروع با روش مشروع، خصوصیت چند روشی در اقتصاد اسلامی» و عنایت به مبانی، از قبیل «وجود امور ثابت و متغیر در اقتصاد اسلامی، وجود اوامر ارشادی و مولوی، تأثیر زمان و مکان در اقتصاد، تأثیر گستره مذهب بر اقتصاد اسلامی، تأثیر عقل در استنباط قوانین اقتصادی و وجود عناصر موقعیتی و جهان‌شمول» را در قوام و عمق بخشی به مباحث روش‌شناسی اجتناب‌ناپذیر می‌داند.

معرفی محمدی (۱۳۹۳) در مقاله «روش‌شناسی شهید صدر در اقتصاد اسلامی؛ از نگاهی دیگر»، با روش تحلیلی به تبیین منطق استدلال در روش شهید صدر پرداخته است. بنا به فرضیه مقاله، شهید صدر، به دنبال استفاده از منطق متفاوتی برای استدلال بود. این منطق، با منطق سنتی فقه‌های سلف متفاوت است. این منطق، مبنای معرفی روش کشف و تفکیک میان مکتب و علم اقتصاد قرار گرفته است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که رویکرد ایشان، شباهت بسیاری به روش‌شناسی کانت در به کارگیری قیاس‌های استعلایی برای تحقق شرایط امکان تجربه و وحدت سیستمی علم دارد. در این زمینه، شهید صدر مکتب اقتصاد اسلامی را به عنوان وحدت سیستمی، مجموعه‌ای از گزاره‌ها و به عنوان شرط امکان علم اقتصاد اسلامی، بازسازی می‌کند. در این بازسازی، ایشان مجموعه احکام فقهی را به عنوان داده به کار می‌گیرد، تا با مفروض گرفتن صدق این داده‌ها در یک روش بازگشتی به نام «قیاس استعلایی»، به اصول و قواعد مکتبی برسد؛ اصول و قواعدی که اقتصاد اسلامی در چارچوب آن امکان‌پذیر می‌شود.

آقائیزی (۱۳۸۹)، در تحقیق خود با عنوان «روش‌شناسی تمایز اقتصاد اثباتی و هنجاری و بازنگری آن در راستای نظریه‌پردازی علم اقتصاد اسلامی»، به تبیین چستی منشأ تفاوت دو مقوله اقتصاد اثباتی و هنجاری و چگونگی ارتباط منطقی آن دو پرداخته است. با توجه به نوع ارتباط بین این دو مقوله، می‌توان خاستگاه نظریه‌پردازی علم اقتصاد اسلامی را تعریف کرد.

مشهدی/احمد و همکاران (۱۳۹۰)، در تحقیقی با عنوان «نقدی بر روش‌شناسی اقتصاد مرسوم»، با استفاده از روش تحلیل متنی، به پاسخ این دو پرسش پرداخته‌اند: آیا مبانی روش‌شناختی اقتصاد مرسوم، می‌تواند به تحلیل مبتنی بر واقعیات از پدیده‌های اقتصادی منجر شود؟ آیا می‌تواند اهداف مورد نظر اقتصاددانان مرسوم را تحقق بخشد؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد که روش‌شناسی اقتصاد مرسوم، در دو سطح متافیزیکی و فنی، ضعف‌ها و کاستی‌های اساسی دارد، به نحوی که نمی‌تواند مبنای مناسبی، برای هدایت پژوهش‌های اقتصادی باشد. خان (۱۹۸۷)، در مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی اقتصاد اسلامی»، با هدف نشان دادن تفاوت‌های روش‌شناسی علم اقتصاد اسلامی و علم اقتصاد، به دو سؤال اصلی پرداخته است: اولاً، چرا پرداختن به موضوع روش‌شناسی، به خصوص در علم اقتصاد اهمیت دارد. ثانیاً، نیاز علم اقتصاد اسلامی به روش‌شناسی چیست؟

انس زرقا (۲۰۰۳)، در مقاله خود با عنوان «اسلامی کردن علم اقتصاد: مفهوم و روش‌شناسی»، درصدد پاسخ به این پرسش است که تجزیه و تحلیل اقتصادی، تا چه حد از ارزش‌های خود محققان متأثر بوده و این تأثیرپذیری از کدامین مسیرها صورت می‌پذیرد. مؤلف پس از پرداختن به چستی علم، سه جزء اساسی علم اقتصاد را، پیش‌فرض‌ها، دوری‌های ارزشی اندیشه‌ور اقتصاددان و بخش اثباتی آن، که به وصف واقعیت می‌پردازد، می‌داند. با توجه به این سه جزء، چهار مسیر برای امکان ورود ارزش‌ها در تحلیل‌های اقتصادی به‌وسیله مؤلف معرفی شده است. این مقاله، مقایسه‌ای - تطبیقی، بین اقتصاد اسلامی و اقتصاد متعارف است. پس از بیان نمونه‌هایی از ورود ارزش‌ها در اقتصاد اسلامی، نتیجه می‌گیرد که اقتصاد اسلامی از چهار جزء اساسی به‌دست می‌آید: ارزش‌های به‌دست آمده از قرآن، سنت و منابع مرتبط با آن؛ قضایای اثباتی که از طریق علم اقتصاد سنتی وارد علم اقتصاد اسلامی خواهد شد. قضایای اثباتی که از طریق قرآن و سنت وارد علم اقتصاد اسلامی می‌شود، و روابطی که مسلمانان و دیگران، ممکن است از طریق مشاهدات، تحلیل و تجزیه کشف کنند. مهم‌ترین دستاورد این مقاله، این فرضیه است که اقتصاد اسلامی، پدیده‌های اقتصادی را در سراسر جامعه بشری، اعم از اسلامی یا غیراسلامی مطالعه می‌کند و محدود به مطالعه و تحلیل روابط در جامعه مطلوب اسلامی نیست.

چارچوب نظری تحقیق

روش تحقیق در علوم اجتماعی، ماحصل تاریخی است که در جوامع مدرن به وقوع پیوست. جامعه مدرن در ابتدای حرکت خود در قرون ۱۸ و ۱۹، پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای در عرصه علوم تجربی، فنی و نیز در

عرصه فناوری تجربه نمود. این پیشرفت‌ها، با وقوع خود نوید یک جامعه آرمانی و بی‌مشکل را می‌دادند، غافل از اینکه تغییرات جدید، مسائل و مشکلات جدیدی را باخود به همراه می‌آورد که نیازمند چاره‌اندیشی‌هایی نوینی است. تأسیس کارخانجات در شهرها، مهاجرت مردم از مکان‌های مختلف به شهر، آلودگی شهرها، تأمین امنیت در شهرهای شلوغ و لزوم پذیرش قانون شهر به دست مردم جدید الوورد و خیابان خواب‌ها و... اندکی از انبوه مشکلات جدید بود. بدین منظور، علوم اجتماعی برای حل این معضلات به تدریج رشد کرد. لازم بود ابتدا این مشکلات به درستی شناخته شوند. برای اینکه مشخص شود کدام سخن، شناخت صحیح‌تری از مسایل اجتماعی به دست داده است، به مجموعه‌ای از قواعد و معیارها نیاز بود، تا سخن صحیح را از سخن ناصحیح تمیز دهد. روش تحقیق، روش درست اندیشیدن و درست پرداختن به مسایل پیش‌روی انسان‌هاست (صنعتی، ۱۳۹۴، ص ۱).

روش شناخت علمی، سیستمی از دستورالعمل‌های صریح و روشنی است که تحقیق، بر آنها مبتنی است و ادعا برای علم بودن، به وسیله همان دستورالعمل‌ها ارزیابی می‌شود. دستورالعمل‌های مزبور، دایماً در حال بهبود و پیشرفت هستند. دانشمندان در جستجوی روش‌ها و فنون جدید مشاهده، استنباط، تجزیه و تحلیل و تعمیم هستند. همانطور که این فنون توسعه می‌یابند و با فرضیات علم تطبیق می‌کنند، جزو دستورالعمل‌های روش تحقیق علمی قلمداد می‌شوند. این دستورالعمل‌ها، در واقع کار دانشمندان علوم اجتماعی را حداقل از دو نقطه نظر تسهیل می‌کنند: اول اینکه، آشنایی با روش علمی، زمینه ارتباطات میان آنها را در درک مشترک فراهم می‌سازد. دوم اینکه، با این روش می‌توانند قوانین علیت را کشف کنند (ایران نژاد پاریزی، ۱۳۸۲، ص ۱۸). به اجمال می‌توان گفت: روش تحقیق هماهنگ کننده تلاش‌های علمی در جهت پارادیم علوم جدید است.

فارغ از اختلاف نظرهای موجود در روش تحقیق علمی در میان دانشمندان این حوزه، چارچوب نظری به عنوان یکی از اجزای اصلی تحقیق‌های علمی مورد توافق می‌باشد. چارچوب نظری تحقیق، که از آن با عناوین دیگری چون طرح نظری مسئله تحقیق، الگوی تبیینی تحقیق، چارچوب مرجع یا چارچوب داوری نیز یاد شده، در گفتار صاحب‌نظران با عبارتهای متفاوتی تعریف شده است. می‌توان این اصطلاح را با بیانی ساده این گونه تعریف کرد: «چارچوب نظری تحقیق عبارت است از نظریه‌ای که از سوی پژوهشگر، مناسب با مسئله پژوهش تشخیص داده شده و طبعاً توسط وی برای تحلیل داده‌ها بر اساس اصول و قواعد آن نظریه، انتخاب شده باشد» (دشتی، ۱۳۸۹، ص ۲۶-۲۷).

بر اساس برخی تعریف‌ها، چارچوب نظری عبارت است از: «شیوه خاصی از نگرستن به زندگی انسان، که طی آن، فرض‌های خاصی درباره ماهیت واقعیت اجتماعی (روابط اجتماعی) عرضه می‌شود» (بیبی، ۱۳۸۱، ص ۹۸).

برخی نیز گفته‌اند: «طرح نظری مسئله تحقیق، نگرش یا چشم‌انداز نظری است که تصمیم‌گرفته می‌شود برای بررسی مسئله‌ای، که در پرسش آغازی [سؤال اصلی] طرح شده است، پذیرفته شود». دیگری چارچوب نظری را اینگونه معرفی کرده است: «عینکی برای نگرستن و تفسیر کردن حوادث در جهان اجتماعی» (دشتی، ۱۳۸۹، ص ۲۷). چارچوب نظری تحقیق، مجموعه نظری و ابعاد مختلف آن است که تحقیق از لحاظ منطقی به آن اتکا دارد (عزتی، ۱۳۸۳، ص ۹۱).

محقق یا از میان دیدگاه‌های موجود، یکی را که از همه با موضوع تحقیقش بیشتر مناسبت دارد، انتخاب می‌کند، یا نگرشی را کاملاً به صورتی نو ارایه می‌دهد (ایران نژاد پاریزی، ۱۳۸۲، ص ۴۲). باید توجه داشت که ارائه نظریه جدید و ساختن یک چارچوب نظری نو، کاری بسیار دشوار است و از عهده محققان تازه کار و حتی در بسیاری موارد، از عهده افراد با تخصص و تجربه زیاد نیز ساخته نیست. تنها افرادی می‌توانند در این راه گام بردارند که هم در تحقیق دارای تجربه کافی باشند و هم از لحاظ علمی و نظری و نیز استعداد فکری دارای توانایی‌های لازم باشند (عزتی، ۱۳۸۳، ص ۹۲).

در یک جمع‌بندی از گفتار صاحب‌نظران، فایده‌های به کارگیری چارچوب نظری در پژوهش را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. شفاف‌سازی ابعاد و زوایای مسئله تحقیق و مفاهیم مرتبط با آنها؛
۲. پرتوافکنی به ماهیت حیات اجتماعی و ترسیم ساز و کار کلی پیدایش پدیده‌ها و حوادث اجتماعی و معرفی عوامل تأثیرگذار در روند تحولات جامعه و متقابلاً، اصلاح ذهنیت‌های توهمی و پیش‌داورانه در خصوص چگونگی شکل‌گیری حوادث و فرآیندهای اجتماعی و عوامل مؤثر در روند تحولات جامعه؛
۳. راهنمایی پژوهشگر در حین پژوهش، برای گردآوری اطلاعات ارزشمند و مؤثر در شناخت و تحلیل پدیده‌های اجتماعی.

۴. ارائه الگوی منسجم برای چگونگی تحلیل داده‌ها و اطلاعات گردآوری شده (دشتی، ۱۳۸۹، ص ۳۰).
- تئوری‌های موجود در علوم اجتماعی، عمدتاً در کشورهای غربی و بر اساس مسائل و روابط علی موجود و نظام ارزشی آن جوامع ابداع شده‌اند، از این رو، این تئوری‌ها همیشه برای کشف و تبیین مسائل کشورهای جهان سوم مناسب نیستند. ممکن است با الگو قراردادن این تئوری‌ها در پژوهش، برخی علل مسائل در جهان سوم دیده نمی‌شود، یا میزان تأثیرگذاری آن علل اشتباه ارزیابی می‌شود و یا اساساً چیزهایی که علت مسئله نیست، به غلط علل مسئله معرفی می‌گردد و نهایتاً، پژوهشگر به نتایج شناختی اشتباهی می‌رسد (رفیع‌پور، ۱۳۸۲، ص ۱۴-۱۵). کاستی دیگری که در زمینه انتخاب یک چارچوب نظری فراروی پژوهشگران،

به ویژه پژوهشگران شرقی و مسلمان قرار دارد، این است که در حوزه علوم انسانی و اجتماعی برخلاف علوم طبیعی، تئوری‌های علمی، کم و بیش تحت تأثیر ارزش‌ها و مبانی فکری و فرهنگی عرضه کنندگان آنها قرار دارد. در چنین شرایطی، طبیعی است که این تئوری‌ها، به هر میزان که متأثر از مبانی فکر و فرهنگی و ارزش‌های پردازشگران آنها باشد، از نگاه پژوهشگران سایر جوامع و دیگر فرهنگ‌ها، واقع نما تلقی نگردد و پذیرفته نشود (دشتی، ۱۳۸۹، ص ۳۲).

روش تحقیق

علاوه بر روش کتابخانه‌ای، که در تدوین پیشینه تحقیق و چارچوب نظری از آن استفاده شده است، در بخش تجربی تحقیق از آمار توصیفی استفاده شده است. در این مقاله، برای آزمون فرضیه اصلی تحقیق، مبنی بر فقدان چارچوب نظری اسلامی در تحقیقات مربوط به اقتصاد اسلامی، مقاله‌های پنج شماره دو نشریه «اقتصاد اسلامی» و «مطالعات اقتصاد اسلامی»، به عنوان نمونه مورد مطالعه انتخاب شده‌اند. تعداد مقاله‌ها مورد مطالعه مجموعاً ۶۲ مقاله است.

نتایج مطالعه موردی

اطلاعات مقاله‌ها دو نشریه انتخاب شده، بر اساس دو معیار: دارا بودن چارچوب نظری (تصریح چارچوب نظری مورد استفاده)؛ و اسلامی بودن چارچوب نظری تصریح شده؛ استخراج شده و در جدول ۱ خلاصه شده است. در خصوص معیار اول، در مواردی که چارچوب نظری به صورت صریح در مقاله ذکر شده است، تحت عنوان «تصریح شده» و در موارد غیر مصرح، تحت عنوان «تصریح نشده» شماره شده‌اند. البته این انتقاد نظری، به عنوان یک محدودیت تحقیق وارد است که اگر محقق به روشنی در مقاله و گزارش تحقیق خود، به چارچوب نظری اشاره نکند، خواسته یا ناخواسته چارچوبی نظری داشته است. اما بازتاب آن ممکن است در بخش‌ها یا مراحل مختلف تحقیق نمود پیدا کند. مثلاً چارچوب نظری، ممکن است خود را در روش شناسی تحقیق نشان دهد.

قضاوت برای اسلامی یا غیر اسلامی بودن چارچوب نظری تصریح شده، کار بسیار دشواری بود. برای اینکه چارچوب نظری تصریح شده، اسلامی تلقی شود یک رویکرد سهل‌انگارانه اتخاذ شد و چارچوب‌هایی که صریحاً غیر اسلامی نبودند، به عنوان چارچوب‌های اسلامی لحاظ شده‌اند. علت این رویکرد، تعداد اندک مقالاتی بود که مشتمل بر یک چارچوب نظری اسلامی بودند. در مواردی که مبانی نظری از دیدگاه اسلامی و متعارف مطرح شده بود، تحت عنوان چارچوب تطبیقی طبقه‌بندی شده است. البته توجه به این

نکته ضروری است که در عمده موارد تطبیقی، غلبه با پارادایم علم رایج است و معمولاً نظریات اسلامی در سابه نظریات متعارف مطرح و بحث شده‌اند.

جدول ۱: نتایج بررسی چارچوب نظری مقاله‌ها مورد مطالعه

کل	مطالعات اقتصاد اسلامی	اقتصاد اسلامی	
۳۴	۲۱	۲۲	چارچوب نظری تصریح شده
۱۸	۱۰	۸	چارچوب نظری تصریح نشده
۱۰	۵	۵	چارچوب نظری اسلامی
۱۸	۹	۹	چارچوب نظری تطبیقی

منبع: پژوهش‌های تحقیق

نتایج بررسی کلی چارچوب نظری مقاله‌های مورد مطالعه، نشان می‌دهد که از بین ۶۲ مقاله مورد بررسی، در ۴۴ مقاله چارچوب نظری تصریح شده است. تعداد ۱۸ مقاله، مورد بررسی چارچوب نظری تصریح نشده است که حدود ۲۹ درصد مقاله‌ها را شامل می‌شوند. نسبت چارچوب‌ها نظری اسلامی، به کل مقاله‌ها حدود ۱۶ درصد و نسبت آنها به مقاله‌هایی که چارچوب نظری تصریح شده دارند، ۲۳ درصد می‌باشد. همین نسبت‌ها، در خصوص چارچوب نظری تطبیقی به ترتیب، حدود ۲۹ درصد و ۴۱ درصد می‌باشد. اگر نسبت مجموع چارچوب‌های نظری اسلامی و تطبیقی را در نظر بگیریم، نسبت فوق به حدود ۴۵ درصد و ۶۴ درصد می‌رسد.

هرچند نسبت‌های ۱۶ درصد و ۲۳ درصد، در خصوص چارچوب‌های نظری اسلامی، به کل مقالات و مقالات دارای چارچوب نظری خود، فی نفسه چندان مطلوب نیستند، تحلیل و بررسی چارچوب‌های نظری اسلامی مورد استفاده، حاوی نکات شایان توجه دیگری است که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرند.

تحلیل چارچوب‌های نظری اسلامی در مطالعه موردی

همان طور که نتایج جدول ۱ نشان می‌دهد، کمتر از یک چهارم مقاله‌هایی که چارچوب نظری تصریح شده دارند، مبتنی بر یک چارچوب نظری اسلامی می‌باشد. باتوجه به اینکه در بررسی کلی چارچوب‌های نظری با توجه به محدودیت‌های تحقیق، برخی چشم‌پوشی‌ها ناگزیر بود، تحلیل جزیی‌تر هریک از دسته‌بندی‌ها، نتایج در خور توجهی را نشان می‌دهد. اگر ده شماره مورد مطالعه را در نظر بگیریم، به طور میانگین در هر شماره، تنها یک مقاله با چارچوب صرفاً اسلامی (بدون در نظر گرفتن کم و کیف آن) وجود داشته است. چارچوب‌های نظری اسلامی ارائه شده در نمونه مورد مطالعه، در جدول ۲ خلاصه شده است.

جدول ۲- چارچوب‌های نظری مورد استفاده در نمونه مورد مطالعه

ردیف	چارچوب نظری	شماره نشریه	عنوان نشریه
۱	اصول حاکم بر عدالت اقتصادی- اجتماعی در عهدنامه مالک اشتر	۶۳	اقتصاد اسلامی
۲	اعتبارات علامه طباطبائی	۶۳	اقتصاد اسلامی
۳	مذهب اقتصادی اسلامی	۶۲	اقتصاد اسلامی
۴	وقف	۶۲	اقتصاد اسلامی
۵	فقه الاقتصاد	۵۹	اقتصاد اسلامی
۶	بانکناری بدون ربا- حرمت ربا	۱۶	مطالعات اقتصاد اسلامی
۷	مالیات اسلامی	۱۵	مطالعات اقتصاد اسلامی
۸	بیع دین	۱۵	مطالعات اقتصاد اسلامی
۹	تجارت خارجی در اقتصاد اسلامی	۱۳	مطالعات اقتصاد اسلامی
۱۰	زکات	۱۲	مطالعات اقتصاد اسلامی

منبع: پژوهش‌های تحقیق

علاوه بر نسبت پایین چارچوب‌های نظری اسلامی ارایه شده در مقاله‌ها به کل مقاله‌ها، این چارچوب‌ها در مورد مطالعه، حداقل با پنج چالش اساسی ذیل مواجه‌اند که آنها را از ایفای مناسب نقش خود، در پژوهش باز داشته است.

۱. باقی ماندن در سطح تبیین

برخی از مقاله‌هایی که شامل چارچوب‌های نظری اسلامی هستند، به دنبال تبیین یک چارچوب نظری هستند. اساساً این نوع مقاله‌ها، به لحاظ روش‌شناسی و نوع تحقیق، در سطح نظریه تعریف شده‌اند و به سطح متغیر و تبیین روابط آنها بر اساس چارچوب نظری مختار توسعه نیافته‌اند. از جمله مقاله‌های ردیف‌های ۳ و ۵، با این چالش مواجه بوده‌اند. محققان در این مقاله‌ها، به دنبال تبیینی نظری از مذهب اقتصادی و فقه‌الاقتصاد و نقش و جایگاه آن می‌باشد و به سراغ آزمون و تبیین نظری آنچه نظریه و چارچوب نظری خوانده می‌شود، نرفته است. زمانی که یک چارچوب نظری با چالش تجربی محک نخورده باشد، اعتبار و کارایی آن قابل اعتماد نخواهد بود. مقاله ردیف دهم نیز وضعیت مشابهی دارد و پس از پرداختن به ادبیات نظری زکات، اقدام مؤثر دیگری، که به معنی به کار گرفتن چارچوب نظری ارائه شده در عمل باشد، صورت نگرفته است.

۲. عدم ارتباط و تناسب

چارچوب نظری عهده‌دار تبیین روابط بین متغیرها و توجیه یافته‌های تجربی است. علاوه بر این، باید پژوهشگر را در انتخاب داده‌ها و متغیرها راهنمایی نماید. در مقالات ارائه شده، هرچند چارچوب نظری مطرح شده است، ولی در ادامه کاملاً کنار گذاشته شده است و وجود یا عدم آن در مقاله تقریباً هیچ اثری در نتایج و تحلیل‌های ارائه شده نداشته است. این چالش، در خصوص مقاله ردیف ششم مشهود است که در قالب چارچوب نظری بانکداری بدون ربا، تلاش کرده است عوامل مؤثر بر سود خالص را شناسایی و ارزیابی نماید.

یک علت محتمل بر این چالش، تأکید ارزیابان و تحریریه نشریه برای گنجاندن چارچوب نظری در تحقیقات است که حداکثر اثر عملی آن، فراهم کردن چارچوبی نظری هرچند اسلامی، ولی بدون ارتباط به کل تحقیق می‌باشد. در واقع، می‌توان این ادعا را مطرح کرد که در چنین تحقیق‌هایی، چارچوب نظری مختار، چیزی غیر از چارچوب نظری مورد ادعا و تصریح شده می‌باشد که باید از لابلای تحقیق به آن دست یافت.

۳. مفهوم یا نهاد به جای نظریه

برخی تحقیق‌های مورد مطالعه مفهوم یا نهاد خاصی را به جای چارچوب نظری به کار گرفته بودند؛ نهادهایی همچون زکات و وقف از جمله آنها می‌باشد. باید توجه کرد که چارچوب نظری، نظریه واحد یا مجموعه‌ای از نظریات و تئوری‌هاست که بتواند تبیین روشنی، از نتایج و متغیرها و روابط ایجاد نماید.

نکته حایز اهمیت در خصوص این چالش اینک، عمده تحقیق‌هایی که با این چالش مواجه هستند، برای اینکه بتوانند خود را در قالب یک تحقیق علمی و مقاله پژوهشی پیکربندی نمایند، چاره‌ای جز قرار گرفتن در چارچوب‌های نظری غیر اسلامی ندارند. در خصوص مقاله ردیف چهارم، که با این چالش مواجه شده است، محقق پس از تبیین وقف و جایگاه آن در اسلام، این نهاد را در چارچوب اقتصاد بخش سوم هضم نموده است.

۴. محدودیت ابزار و روش

در مواردی به رغم اینکه چارچوب نظری به صورت اسلامی تبیین شده است و کما بیش قوت تبیین و تفسیر را هم دارد، ولی به دلیل محدودیت در ابزار و متغیرهای قابل آزمون دیگر، توان ادامه مسیر پژوهش میسر نیست. مقاله ردیف اول را می‌توان مصداق این چالش دانست. در واقع، در این مورد چارچوب نظری به دست ابزار و روش ذبح می‌شود. البته این به معنی کنار گذاردن کلیه روش‌های علمی متعارف نمی‌باشد، ولی رعایت تسلط پارادایمی و مدیریت پژوهش در یک فضای اسلامی، ضروری است.

۵. طراحی نه پژوهش

طراحی یک الگوی جدید، به دنبال نشان دادن امکان فنی یک محصول جدید است و نوعی، مطالعه امکان‌سنجی است که خود نوعی روش تحقیق، به ویژه در علوم مهندسی و مدیریت صنعتی می‌باشد. به طور عمومی، یک امکان‌سنجی فنی، با یکی از دو مسئله انتخاب یا طراحی مواجه است که بسته به شرایط مطالعه امکان‌سنجی، می‌باید پاسخ مناسب آن ارائه شود.

سایمون (۱۹۹۶)، در کتاب «علوم مصنوعات» (The sciences of the artificial)، با تأکید بر دوگونه گزاره اثباتی و دستوری در علوم مختلف، رویکرد بهینه‌سازی را متأثر از رویکرد اکتشافی و اثباتی می‌داند. در مقابل، معتقد است: بسیاری از موضوعات اقتصادی از جنس اثباتی نبوده و هنجاری هستند و باید به صورت یک مسئله طراحی و مهندسی لحاظ شوند.

وی تفاوت علوم طبیعی و علم مصنوعات، یا همان طراحی را چنین بیان می‌کند: «درحالی که علوم طبیعی به دنبال بیان، تفسیر و توضیح آنچه هست می‌باشد، طراحی (علم مصنوعات)، با خلق و ارائه مصنوعات برای برآوردن اهداف، به دنبال بیان و تشریح آنچه باید باشد، است» (سایمون، ۱۹۹۶، ص ۱۱۴).

در یک مسئله طراحی، در واقع محقق به دنبال بیان روابط بین اجزا و نشان دادن نسبت آن با دنیای پیرامونی است و غالباً طراح با ایجاد روابطی بین اجزا، سازمان و دستگاهی ترسیم می‌کند که تحت آن، روابط با محیط بیرونی تعامل می‌کند و کارکردی خاص می‌آفریند. تلاش برای قراردادن اینگونه تلاش‌های علمی، در قالب پژوهش‌های علمی متعارف، حتی در خصوص تحقیق‌های غیر اسلامی نیز موجب انحراف تحقیق و تلاش علمی از مسیر اصلی خود می‌شود و در اغلب موارد، اجزای نامرتبلی را در متن پژوهش موجب می‌شود. در مواردی که تحقیق مشتمل بر یک طراحی یا امکان‌سنجی فنی مبتنی بر مهندسی است، باید از روش‌های تحقیق مربوط به علم مهندسی و طراحی استفاده نمود.

این چالش، در خصوص مقاله‌های ۸ و ۹ مصداق دارد؛ چرا که محقق تلاش کرده است تحقیق خود را در قالب یک پژوهش علمی پیکربندی نماید؛ در حالی که تحقیق مزبور مانند ساختن یک ماشین و یا دستگاه جدید عمل کرده است. این تغییر قالب گزارش‌دهی و پیکربندی در چارچوبی غیر مناسب، موجب می‌شود که تلاش علمی از مسیر اصلی خود منحرف شود. معمولاً در پژوهش‌های علمی، به دنبال آزمون فرضیه‌ها بر اساس یک چارچوب نظری مدون هستند. از آنجایی که طراحی و علم مهندسی، متفاوت از پژوهش متعارف است، باید نگاه‌های متفاوتی در پیکربندی و حتی نشر آنها وجود داشته باشد.

نتیجه‌گیری

اگر اقتصاد اسلامی غیر از اقتصاد متعارف است و در جهات مختلف از جمله اهداف، کارکردها و روش‌ها با سایر اقتصادها تفاوت می‌کند، نمی‌توان انتظار داشت بدون چارچوب نظری و مبانی روشی منسجم، فرصت ظهور و بروز پیدا نماید.

از آنجا که روش تحقیق، عهده‌دار نظام بخشی و مدیریت تحقیق‌های علمی امروزی است، بدون نیاز به استدلال می‌توان به این نتیجه رسید که با استفاده از روش تحقیق‌های علمی، همه تلاش‌های محققان و دانشوران اسلامی نیز در جهت توسعه علوم مدرن تنظیم و هدایت خواهند شد. از این‌رو، برای رسیدن به اقتصاد اسلامی، پرداختن به روش‌شناسی اقتصاد اسلامی، امری اجتناب‌ناپذیر است تا بتوان از این رهگذر، زمینه‌سازی گسترش این رشته علمی شد.

چارچوب نظری به عنوان یکی از اساسی‌ترین عناصر روش تحقیق، نقشی تعیین‌کننده در تبیین متغیرها و نتایج دارد، در تحقیق‌های اقتصاد اسلامی بسیار مغفول مانده است. هرچند علت آن را می‌توان به ضعف عمومی در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی نسبت داد، ولی با توجه به نقش خاص چارچوب نظری در تحقیق، ضروری بود که چالش‌های آن، به صورت موردی مورد بررسی قرار گیرد. چارچوب نظری، در واقع عینکی است که محقق از پس آن، به واقعیت اقتصادی نگاه می‌کند. روشن است که هر عینکی، تفسیر متفاوتی از واقعیت ارائه می‌دهد که نتایج و یافته‌های متفاوتی نیز نتیجه خواهد داد.

هرچند مطالعه موردی ۶۲ مقاله دو نشریه «اقتصاد اسلامی» و «مطالعات اقتصاد اسلامی»، به صراحت فرضیه تحقیق مبنی بر فقدان چارچوب‌های نظری، در تحقیق‌های اقتصاد اسلامی را نمی‌تواند تأیید نماید ولی نشان‌دهنده کاستی‌های اساسی در نحوه کاربست چارچوب نظری در تحقیق‌های مربوط به اقتصاد اسلامی است. کمتر از یک چهارم مقاله‌هایی که دارای چارچوب نظری تصریح شده بودند، مبتنی بر چارچوب‌های نظری اسلامی بودند. از ده مقاله که دارای چارچوب نظری اسلامی بودند، دو مقاله در سطح پژوهش نظر باقی مانده بودند و حداکثر به تبیین یک چارچوب نظری پرداخته بودند. دو مقاله نهادی اسلامی را به جای چارچوب نظری استفاده کرده بودند و دو مقاله نیز در مقام طراحی بودند که باید بر اساس منطق مهندسی، پیکربندی می‌شدند. یک مقاله نیز چارچوب نظری اسلامی را به دلیل رعایت استانداردها به کار برده بود که ارتباطی به تبیین مدل و تفسیر نتایج و سایر بخش‌های مقاله نداشت.

این نتایج نشان داد که چارچوب‌های نظری استفاده شده در نمونه مورد بررسی، به عنوان یکی از اصلی‌ترین عناصر روش تحقیق، که بیشترین تأثیر را از ایدئولوژی و مکتب دارد و بر اساس آرای

دانشمندان روش‌شناسی باید بر اساس مقتضیات بومی و مکتبی بازنویسی گردند، موفقیت و کارایی چندانی ندارند.

به نظر می‌رسد، برای برون رفت تحقیقات اقتصاد اسلامی، از چالش روش‌شناسی و به طور خاص، چالش چارچوب نظری و به کارگیری کارآمدتر تلاش‌های علمی در جهت توسعه پارادایمی و علمی اقتصاد اسلامی، لازم است روش‌شناسی مناسب و عملیاتی ارائه و مورد استفاده عمومی قرار گیرد. نقش انجمن‌های حرفه‌ای اقتصاد اسلامی و تحریریه نشریات مرتبط و همچنین، سیاست‌گذاری نشریه‌های علمی مربوط توسط وزارت علوم بسیار حایز اهمیت است.

منابع

- ایران نژاد پاریزی، مهدی، ۱۳۸۲، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، نشر مدیران.
- عزتی، مرتضی، ۱۳۸۳، *روش تحقیق در علوم اجتماعی کاربرد در زمینه مسایل اقتصادی*، تهران، نورالعلم.
- آقائزری، حسن، ۱۳۸۹، «روش‌شناسی تمایز اقتصاد اثباتی و هنجاری و بازنگری آن در راستای نظریه‌پردازی علم اقتصاد اسلامی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۴ و ۶۵ ص ۳۳-۴۱.
- _____، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی شهید صدر درباره شکل‌گیری علم اقتصاد اسلامی و تحقیق‌نهایی درباره آن»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۱ ص ۵۱-۶۱.
- مشهدی احمد، محمود و همکاران، ۱۳۹۰، «قلبی بر روش‌شناسی اقتصاد مرسوم»، *برنامه‌ریزی و بودجه*، ش ۲، ص ۹-۳۰.
- امیری طهرانی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳، «نقد روش‌شناسی اقتصاد اسلامی شهید صدر از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۷۸، ص ۷-۳۱.
- صنعتی، حسین، ۱۳۹۴، *آمار و روش تحقیق*، تهران، مدرسان شریف.
- دشتی، محمد، ۱۳۸۹، «چارچوب نظری، زوایا و بایسته‌های آن»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، ش ۲۵، ص ۲۳-۴۹.
- بی، ارل، ۱۳۸۱، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه رضا فاضل، تهران، سمت.
- رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۸۲، *تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- رستم‌نژاد، مهدی و همکاران، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی مطالعات اقتصاد اسلامی با تأکید بر مطالعات قرآنی»، *قرآن و علم*، ش ۴، ص ۳۳-۶۴.
- Simon, Herbert A.(1996), *The Sciences of the Artificial*, 3rd ed., MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Anas Zarqa, M. (2003), *Methodology of Islamic Economics*, Journal of Islamic Economics, Vol. 16, No. 1, pp. 3-42.

روش‌شناسی بنیادین نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی و ارزیابی مبانی آن از منظر اندیشه اسلامی

امیر معظمی گودرزی/ دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
aminmoazami242@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۹

چکیده

یکی از مراحل ضروری و پیش درآمد در تولید علوم انسانی اسلامی، روش‌شناسی بنیادین نظریه‌های موجود در عرصه علوم انسانی است؛ چرا که به باور فیلسوفان علوم انسانی، مبانی فلسفی پذیرفته شده توسط یک نظریه پرداز علوم انسانی، تأثیر بنیادین در شکل‌گیری و تکون نظریات وی داشته، سنگ بنای نظریات او خواهند بود. از آنجا که بیشتر نظریات علوم انسانی موجود، در بستر مبانی غیراسلامی شکل گرفته‌اند، لازم است که با استمداد از دانش روش‌شناسی، به تبیین چگونگی شکل‌گیری این نظریات از بطن آن مبانی مبادرت ورزیده، آن‌گاه به ارزیابی آن مبانی از منظر اندیشه اسلامی بپردازیم. بدین سان، با طرد نظریات نادرست و پاسخ‌گویی به مسائل و پرسش‌های صاحبان آنها، با اتکای بر مبانی و منابع اسلامی، بستری مناسب را برای تولید نظریات علوم انسانی اسلامی فراهم کنیم. این پژوهش، با روشی توصیفی و تحلیلی، به روش‌شناسی بنیادین نظریه «اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی» پرداخته که عمدتاً از مبانی فلسفی سارتر نشأت گرفته است. سپس، با نگاهی تحلیلی - انتقادی به ارزیابی مبانی فلسفی این نظریه، از منظر اندیشه اسلامی، روی آورده، نشان دادیم که نظریه مزبور از دیدگاه اسلامی نادرست بوده و با عرضه پرسش‌های این نظریه، به اندیشه اسلامی، به نظریه‌ای بدیل در حوزه اخلاق دست خواهیم یافت.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی بنیادین، ژان پل سارتر، نظریه اخلاق وضعیتی، آزادی و اگزیستانسیالیسم.

مقدمه

علوم انسانی، به مطالعه کنش‌های انسانی و پیامدهای آن می‌پردازند (شوتز، ۱۹۶۷، ص ۵؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۴)، دانش روش‌شناسی در سطوح بنیادین و کاربردی، دارای نقشی بسزا و تعیین‌کننده است. اگر دانش روش‌شناسی، به چگونگی شکل‌گیری یک نظریه از بستر مبانی و اصول موضوعه نظریه‌پرداز مبادرت ورزد، در سطح بنیادین سیر کرده است – اما اگر به بررسی و ارزیابی روش به‌کارگیری یک نظریه در مطالعه موضوعات موردنظر بپردازد، در سطح کاربردی ایفای نقش می‌کند. به عبارت دیگر، هر متفکری که به نظریه‌پردازی روی آورده است، آگاهانه یا ناآگاهانه، راهی را طی کرده که آن راه از مبانی و اصول موضوعه پذیرفته شده توسط وی آغاز شده و به نظریه ختم می‌گردد. از سوی دیگر، در به‌کارگیری نظریه خویش برای مطالعه موضوعات و مسائل رشته علمی خود، از روش و طریقه‌ای بهره می‌برد که متناسب با نظریه و مبانی آن باشد. از این‌رو، روش‌شناسی بنیادین، پیش از نظریه در حاشیه مبانی و اصول موضوعه نظریه‌پرداز و روش‌شناسی کاربردی، بعد از شکل‌گیری نظریه در حاشیه نظریه مطرح می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۴؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

از اینکه هیچ نظریه‌پردازی قادر نیست در حوزه علوم انسانی، بدون موضع‌گیری – آگاهانه یا ناآگاهانه – در باب مسائل کلان فلسفی به نظریه‌پردازی بپردازد (زنبرگ، ۲۰۱۲، ص ۱)، اهمیت این نکته به خوبی روشن است که نمی‌توان بدون روش‌شناسی بنیادین یک نظریه و ارزیابی مبانی و اصول موضوعه آن از منظر اندیشه اسلامی، آن را برای مطالعه مسائل بومی خود در حوزه کنش‌های انسانی، اعم از فردی و اجتماعی به کار گرفت. این مقاله به روش‌شناسی بنیادین یکی از نظریات موجود در عرصه اخلاق؛ یعنی نظریه «اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی»، که از آراء فیلسوفان مشهور اگزیستانسیال، به‌ویژه ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) سرچشمه گرفته است (کوپر، ۱۹۹۸، ص ۱؛ وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۶)، می‌پردازد. روش این پژوهش در گردآوری داده‌ها و آراء، استنادی و در تبیین و ارزیابی محتوا، تحلیلی- انتقادی است.

وجه اختیار نظریه «اخلاق وضعیتی»، برگرفته از آراء سارتر در این مقاله، نفوذ و جایگاه این فیلسوف برجسته اگزیستانسیال در سده اخیر، به‌ویژه در میان روشن‌فکران و برخی نخبگان ایرانی است. او از مشهورترین تأثیرگذارترین و محبوب‌ترین متفکران مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم است. گرچه مکتب مزبور را فیلسوف مشهور دانمارکی سورن کی‌یرکگور بنیان نهاد، اما در نهایت با نام سارتر عجین گردیده، در سراسر جهان شهرت یافت (همان، ص ۸-۹). این متفکر پرآوازه، با آثار متنوع خود از قبیل داستان، رمان، نمایشنامه، فیلمنامه و مقاله، و داشتن تفسیری جدید، از رابطه پیچیده انسان و جهان، نقشی تأثیرگذار بر طبقات گوناگون اجتماعی، به‌ویژه مجامع روشنفکری جهان داشته است. هستی و نیستی او، پرفروش‌ترین کتاب فلسفه در فرانسه قرن بیستم بود.

افراد برجسته‌ای مانند رولان بارت، ژرژ دبره و... به تأثیر شگفت‌آور آثار سارتر بر زندگی خویش اذعان کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵). برخی روشنفکران و نویسندگان برجسته و تأثیرگذار ایران هم، در دهه‌های چهل و پنجاه همانند علی‌شریعتی و جلال آل‌احمد، که به انقلابی و ایدئولوژیک مشهور شده‌اند و داستان‌نویسانی که معروف به «مکتب اصفهان و تهران» بودند و سرسلسله آنها صادق هدایت بود، متأثر از مواضع فلسفی و آراء اجتماعی و سیاسی سارتر بودند. از این رو، آثار وی در کوتاه‌ترین زمان ممکن ترجمه و به دست خوانندگان فارسی زبان می‌رسید و از این طریق، آرا و مفاهیم بنیادین اگزیستانسیالیسم وارد گفتمان ملی و روشنفکری ایران می‌شد (ر.ک: راسخی، ۱۳۹۷).

نظریه اخلاق وضعیتی

اخلاق وضعیتی، دارای دوشاخه عمده دینی و سکولار است. شاخه دینی آن را می‌توان در ادیان غیرالهی بودیسم و هندویسم (منسکی، ۱۳۹۳) و فرقه‌ای از دین الهی مسیحیت ردیابی کرد. افرادی مانند جوزف فلچر (۱۹۰۵-۱۹۹۱)، از بنیان‌گذاران این مکتب اخلاقی در مسیحیت هستند (فلچر، ۱۹۶۶). شاخه سکولار آن را می‌توان در پیروان اخلاق اگزیستانسیالیستی مشاهده و رصد کرد.

براساس اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی، عمل اخلاقی عملی است که در آن راهنمای اصلی فاعل اخلاقی وضعیتی است که در آن واقع شده است با توجه به واقعیت‌های پیرامون خویش، تصمیم به انجام آن عمل می‌گیرد. در واقع، این موقعیت‌ها هستند که وظیفه اخلاقی ما را نشان می‌دهند، نه قواعد کلی اخلاقی از پیش تعیین شده. پیروان این دیدگاه اخلاقی، به کلی وجود یک نظام اخلاقی متشکل از قواعد کلی اخلاقی را انکار کرده، اخلاق را حاصل کوشش افراد برای جعل احکام اخلاقی متناسب با موقعیت‌های پیش آمده در حالات مختلف و متکی به فرد می‌دانند. براین اساس، هر آنچه را که انسان در آن موقعیت خاص انتخاب و اختیار کند، خوب و ارزشمند و هر آنچه را گزینش نکند، بد و بی‌ارزش شمرده می‌شود. البته باید از سوء نیت برحذر بود. از منظر سارتر، Situation یا «وضعیت»، معنای خاصی دارد. وی در کتاب هستی و نیستی، موقعیت‌های آدمی را چنین می‌شمارد: ۱. مکان او (کشور محل تولد، آب و هوا...); ۲. گذشته شخصی (به معنای وسیع که شامل خصوصیات فردی اشخاص نیز می‌گردد); ۳. محیط (از نظر اشیاء); ۴. اطرافیان; ۵. مرگ (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۶۴). همچنین، سوء نیت Bad faith (یا باور نادرست، دورویی و بی‌صدافتی)، از منظر وی عبارت است از اینکه فرد، خود را از بیرون (واجب‌الوجود، ارزش‌های تحمیلی ما قبل تجربی، عوامل اجتماعی، فیزیکی و...) یا درون (مانند سرشت پیشین) مجبور دانسته، آزادی کامل و مسئولیت خویش را در قبال گزینش‌های خود کتمان کند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۶۹؛ احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳). در مجموع، می‌توان مدعای نظریه اخلاقی مزبور را در سه آموزه زیر بیان کرد:

۱. ارزش‌های اخلاقی آفریده و خلق می‌شوند، نه کشف؛
۲. مسئولیت اخلاقی بسیار عظیم‌تر از آن است که می‌پنداریم؛
۳. حیات اخلاقی، نایستی به‌عنوان تبعیت از قواعد اخلاقی در نظر گرفته شود (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۲-۳۳، ۴۶، ۶۷-۶۴؛ احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸؛ کوپر، ۱۹۹۸، ص ۱).

آراء فلسفی سارتر

در اینجا، نخست به توصیف آراء فلسفی سارتر می‌پردازیم؛ زیرا نظریه مزبور از مبانی فلسفی سارتر نشأت گرفته و آشخور آن، آراء این فیلسوف اگزیستانسیال است (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۶؛ کوپر، ۱۹۹۸، ص ۱). سپس در بخش بعد، تلاش می‌کنیم با روش‌شناسی بنیادین، چگونگی تولید این نظریه از بستر آن مبانی را تبیین کنیم.

پدیدارشناسی

سارتر به پیروی از هوسرل و هایدگر، پدیدارشناسی را همانند بیشتر متفکران اگزیستانسیال، پذیرفته و خود را متعلق به این جنبش فلسفی می‌داند (اسپیگلبرگ، ۱۹۹۴). از دیدگاه یک پدیدارشناس، متعلق تمامی حالات نفسانی ما، اعم از ادراک، به خاطر آوردن، تفکر، امید، شادی، ترس و...، پدیدار و فنومن (Phenomen) واقعیت‌هاست نه خود نومن‌ها (Nomen) و واقعیت‌ها، (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۷۲). پدیدار و نمود واقعیت‌ها، آن چیزی است که به نظر ما می‌آید، نه خود واقعیت آنچنان که هست. به عبارت دیگر، به عنوان مثال ما از چیزی می‌ترسیم که در نظرمان ترسناک آید و ما را بترساند، نه آن چیزی که در واقعیت ترسناک باشد؛ ولی به نظر ما ترسناک نیاید. پدیدارشناسان حتی اراده انسان را هم متعلق به نمود و ظواهر اشیاء دانسته، انسان را ماندگار در درون خویش می‌دانند که هیچ‌گاه نمی‌تواند با خود واقعیت ارتباط و برخوردی داشته باشد (ملکیان، ۱۳۷۷، ص ۳۵-۳۶). لازمه پذیرش دیدگاه مزبور، درون‌خیزی، ذهن‌بنیادی یا سوژکتیویسم بوده که سارتر در آثار خود، به‌ویژه هستی و نیستی به آن اذعان می‌کند.

او می‌گوید: «فرد نمی‌تواند دیدگاه کل را اختیار کند»، به عبارت دیگر، اگر شناخت و حالات نفسانی ما به پدیدارها تعلق می‌گیرند، پس در واقع هر انسانی توصیف و تفسیر خاص خود را از جهان داشته و آگاهی ما از جهان، شخصی و مختص به خودمان است (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۳۶). او در مقام استدلال چنین می‌گوید: «آگاهی ما از عالم، همواره همراه است با نوعی آگاهی باقی مانده از خودمان. بنابراین، آگاهی از هر نوعی که باشد، اساساً امری شخصی است. من از جهان و از خویشتن آگاهم - و این دو در کنار هم، عالم مرا تشکیل می‌دهند. شما از عالم و از خودتان آگاهی دارید - و این یعنی عالم شما» (همان).

از منظر فلاسفه اگزیستانسیال، شناخت عینی، پنداری دروغین و نادرست است که باید جای خود را به شناخت درون‌خیز و سوژکتیو بدهد. وارنوک تمایز میان این دو شناخت را این چنین بیان می‌کند:

وقتی مسئله حقیقت به‌گونه‌ای عینی مطرح شود، تفکر به طرزی عینیت باورانه به حقیقت، به چشم‌آبژه یا عینی که شناسنده به آن می‌پردازد، عطف توجه می‌کند. با وجود این، تفکر بر ارتباط تکیه نمی‌کند، بلکه تمرکز آن بر این پرسش است که آیا آنچه شناسنده به آن می‌پردازد؛ حقیقت است یا نه. تنها در صورتی که عین (یا موضوعی) که شناسنده به آن می‌پردازد حقیقت باشد، شناختگر یا فاعل شناسا واجد حقیقت به‌شمار می‌آید. هنگامی که مسئله حقیقت به‌گونه‌ای شخصی (یا درون‌خیز) مطرح می‌شود، تفکر به طرزی شخصی به ذات رابطه فرد توجه می‌کند؛ تنها در صورتی که حالت این ارتباط، واجد حقیقت باشد، فرد، واجد حقیقت است. حتی اگر چیزی که بدین‌سان به آن پرداخته، حقیقی نباشد (همان، ص ۲۰).

براساس دیدگاه شناخت درون‌خیز، تمایزی میان اندیشه و احساس وجود ندارد. همان‌گونه که فرد دارای احساسات شخصی مختص به خود است، در حوزه اندیشه و شناخت هم دارای ادراکات شخصی و اختصاصی به‌خویش بوده و نمی‌تواند آنها را در قالب گزاره‌هایی به دیگر اشخاص انتقال دهد؛ زیرا تنها براساس دیدگاه شناخت عینی، ادراکات در قالب قواعد و گزاره‌های کلی و مستدل قابل انتقال به دیگری و تدریس در کلاس درس هستند (همان، ص ۱۶).

جایگاه انسان در عالم هستی

سارتر، در برجسته‌ترین اثر فلسفی خود، یعنی هستی و نیستی، بانگاهی پدیدارشناسانه به توصیف اقسام وجود می‌پردازد. وی با بهره‌گیری از مفهوم کلیدی «آگاهی» و «خودآگاهی» هوسرل، وجود را به دو نحوه فاقد آگاهی و دارای آگاهی تقسیم می‌کند

وجود فی‌نفسه (Being-in-itself): این نحوه از وجود، ذاتاً همان است که هست. هرگز فراتر از آنچه هست، نمی‌رود. فقط هستی است، نیستی در آن یافت نمی‌شود. کُنج، پُر، تنومند و واقعه محض است، صاحب آگاهی، شعور و وجدان نیست. قوانین کلی، مربوط به این بخش از هستی است؛ زیرا اشیائی ثابت و قابل‌پیش‌بینی هستند (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۷؛ وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۳۷؛ مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۱۷۷).

وجود لِنفسه (Being-for-itself): این نحوه از وجود که مختص به انسان است، ترکیبی از هستی و نیستی است. بدن و جسم او، که از موجودات فی‌نفسه است و همانند اشیاء فی‌نفسه آُبژه واقع می‌شود، صرف هستی است. اما بُعد دیگر آن، که دارای آگاهی و شعور بوده و به‌عنوان سوژه می‌تواند موجودات فی‌نفسه را آُبژه شناخت خود قرار دهد، دارای خالاً و نیستی است؛ زیرا ماهیتی نداشته و قابل تعریف هم نیست. شاخصه بارز وجود لِنفسه، سوژه بودن، آگاهی و شعور داشتن است. انسان به جهت داشتن همین ویژگی، می‌تواند از سطح موجودات فی‌نفسه فراتر رفته و موجودات فی‌نفسه را آُبژه شناسایی خود قرار دهد. آگاهی انسان از چیزی، مستلزم ایجاد تمایز میان آن چیز و انسان است. این تمایز، همان شکاف و فاصله‌ای است که سارتر از آن تعبیر به «عدم و نیستی» می‌کند. وجود لِنفسه، انسان برخلاف وجود فی‌نفسه، به جهت همین فاصله یا شکاف، که مشخصه بنیادی آگاهی است، دارای خلاء و نیستی بوده، و می‌کوشد آن را تبدیل به هستی ساخته و پُر کند. هرگونه عمل، اندیشه یا بودنی که او طرح‌ریزی می‌کند، این خالاً را پر می‌کند. اما تا هنگامی که این جنبه لِنفسه انسان باقی است، نمی‌توان ماهیتی را به او نسبت

داد و تعریفش کرد؛ تنها با مرگ به پایان خود رسیده و ماهیت نهایی‌اش شکل خواهد گرفت. به باور سارتر، وجود نفسه با آگاهی از متعلقات خود فاصله گرفته و این شکاف و فاصله، همان قدرت تأیید یا انکار انتخاب‌های اوست. از این رو، روشن می‌گردد که در واقع اختیار و آگاهی یک چیزند و وجود نفسه، خودآگاه مختار آزاد است (همان، ۱۰۱-۱۰۹؛ همان، ص ۴۰؛ همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

اختیار و آزادی

انسان به جهت اینکه وجود نفسه است، از نیستی خویش آگاهی داشته و متناهی است. بنابراین، امکان برگزیدن تمامی چیزها را ندارد، پس دست به‌گزینش می‌زند. از این رو، آزاد است. آزادی همان نیستی است که انسان می‌آزمایدش. وجود نفسه، امری ناکامل و ناتمام بوده و در مسیر تکامل و تمامیت، هرگز به معنای کامل برقرار و تثبیت نمی‌شود و در هیچ لحظه‌ای از لحظات عمرش چاره‌ای جز گزینش و انتخاب ندارد. حتی اگر دست از گزینش هم بردارد، در حقیقت دست به‌گزینشی دیگر زده است. به عبارت دیگر، خود استنکاف از انتخاب هم، یک نوع گزینش است. سارتر معتقد است: «واقعیت انسانی وجود ندارد مگر در (و به شکل) آزادی (سارتر، ۱۹۷۶، ص ۴۹۵؛ احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸ و ۱۹۷ و ۲۲۶). از نگاه سارتر آزادی یعنی امکان برگزیدن. وی در کتاب هستی و نیستی می‌گوید: «ما گزینش هستیم» وجود داشتن، برگزیدن است (همان، ص ۶۳۳). امکان گزینش در هیچ حالت و وضعیتی از انسان سلب نمی‌شود. هیچ امر بیرونی و درونی، نمی‌تواند آزادی و امکان گزینش را برای انسان ناممکن کند. انسان حتی در زندان و در بند غل و زنجیر هم توان گزیدن را از دست نمی‌دهد؛ گرچه در اثر محدودیت‌ها، قابلیت انجام هر کاری را ندارد؛ ولی باز هم می‌تواند یکی از گزینه‌های ممکن را برگزیند (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

سارتر به جهت محافظت از این شاخصه مهم و ارزشمند انسانی، یعنی آزادی و امکان برگزیدن، که حتی جلوتر از حقیقت او و عین وجود اوست (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۴۱)، وجود هر عامل جبری اعم از واجب‌الوجود و سرشت پیشین انسانی را نفی کرده، آنها را مخل به آزادی و اختیار انسان می‌داند: «من معتقدم که نسبت به آزادی هیچ سلسله مراتبی وجود ندارد. بالای سر آزادی چیزی نیست و در نتیجه، من تنها تصمیم می‌گیرم و کسی نمی‌تواند تصمیمی به من تحمیل کند» (دوبووار، ۱۳۸۹، ص ۳۴۸).

نفی واجب‌الوجود و سرشت مشترک انسانی

از نگاه وی، اگزیستانسیالیست‌ها، به دو گروه مذهبی و الحادی تقسیم می‌شوند. او به صراحت خود را جزء دسته دوم دانسته، با بیانی که می‌آید به انکار واجب‌الوجود و سرشت مشترک انسانی می‌پردازد. به گفته وی، فلاسفه قرن هفدهم معتقد بودند: خالق این جهان، بشر را براساس یک مفهوم و طرح از پیش تعیین شده، درست همانند مفهوم یک کاردر ذهن یک صنعتگر، ایجاد می‌کند. بر این اساس، ماهیت را مقدم بر وجود می‌پنداشتند. این اندیشه یعنی

تقدم ماهیت بر وجود در قرن هجدهم، در میان فلاسفه الحادی، به‌رغم رخت بر بستن اندیشه خدا باوری از فلسفه، همچنان باقی بود. اما اگزیستانسیالیسمی که وی خود را نماینده آن معرفی می‌کند، به صراحت این اندیشه نادرست را هم کنار زده و اعلام می‌کند که چون واجب‌الوجودی نیست، پس ماهیت و طبیعتی هم برای بشر وجود ندارد و «وجود مقدم بر ماهیت است» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۵-۲۸).

به باور وی، «تقدم وجود بر ماهیت»، اصل مشترک تمامی فلاسفه اگزیستانسیال بوده و آنها معتقدند: انسان در ابتدا هیچ‌گونه سرشت و ماهیتی نداشته و در طول زندگی و از طریق گزینش‌ها و اعمال خویش، ماهیت خود را می‌سازد. او می‌گوید: «در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد؛ و چنان می‌شود که خویش را آن‌چنان می‌سازد» (همان، ص ۲۸). بنابراین تفکر اگزیستانسیالیسم، در واقع آن چیزی که هویت و ماهیت انسان را شکل می‌دهد، اعمال او در طول زندگی بوده و به تعبیری «انسان آن چیزی است که عمل می‌کند» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷) به عبارت دیگر، حقیقتی جز عمل انسان وجود نداشته و تنها همین اعمال و زندگانی اوست که حقیقت و سرشت او را می‌سازند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۵۱).

وانهادگی و مسئولیت بشر

اگر واجب‌الوجودی نباشد که بشر را براساس یک طرح از پیش تعیین شده ایجاد کند، پس سرشت و طبیعتی مشترک هم برای بشر معنا ندارد. اگر سرشت واحدی برای بشر نباشد که او را به سوی اموری خاص سوق دهد، پس بشر آزاد و «وانهاد» است:

اگر واجب‌الوجودی نباشد، هر کاری مجاز است. پس بشر «وانهاد» است؛ زیرا بشر، نه درخود (یعنی سرشت واحد) و نه بیرون از خود (یعنی واجب‌الوجود)، امکان اتکا نمی‌یابد. باید گفت که بشر، از همان گام اول، برای کارهای خود عذری نمی‌یابد و وسیله‌ای نمی‌یابد تا مسئولیت وجود خود را بر آن بار کند. ... به عبارت دیگر، جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است (همان، ص ۴۰).

بشر بر روی زمین وانهاد و تنهاست، عاملی نیست که او را به شکلی خاص از زیستن یا گزیدن اجبار کند، تا مسئولیت اعمال و انتخاب‌های خویش را برعهده آن نهد. از سوی دیگر، آیه‌ای ازلی هم در زمین نیست که او را هدایت و راهبری کند. بنابراین، با پنهان کردن به این جهان مسئول تمامی کارهایی است که در راستای شکل‌گیری ماهیت خویش انجام داده و می‌دهد (همان، ص ۴۰-۴۱). به عبارت دیگر، انسان در برابر این آزادی و اختیار مسئولیت هم دارد؛ زیرا آزادی و مسئولیت دوروی یک سکه‌اند؛ هریک بدون دیگری بی‌معناست. انسان نخست، مسئول ساختن ماهیت خویش و در مرتبه بعدی مسئول تمام افراد بشر است که با انتخاب خود، به زندگی

انسان‌های دیگر جهت می‌دهد. مسئولیت انسان، بسیار بزرگ‌تر از آن است که فکر می‌کنیم؛ زیرا مسئولیت من همهٔ انسانیت را ملتزم می‌سازد. وی می‌گوید:

نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست، قرار دهد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند. همچنین هنگامی که ما می‌گوییم بشر مسئول وجود خویش است، منظور این نیست که بگوییم آدمی فقط مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است (همان، ص ۳۱).
او در جایی دیگر، این چنین به تبیین مسئولیت انسان در قبال دیگران می‌پردازد:

فیلسوف وجودی بی‌پرده‌پوشی بیان می‌کند که انسان در زجر است. مقصود او این است: وقتی که انسان خودش را به چیزی متعهد می‌کند، کاملاً تشخیص می‌دهد که او فقط آنچه را خواهد شد انتخاب نمی‌کند، بلکه او بدین وسیله در عین حال تصمیمی قانون‌گذارانه برای کل بشر می‌گیرد. در چنین لحظه‌ای، انسان نمی‌تواند از حس مسئولیت کامل و عمیق بگریزد (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱). در راستای تبیین این مسئله، به مثالی هم اشاره می‌کند: هنگامی که من ازدواج می‌کنم و تشکیل خانواده می‌دهم؛ گرچه این عمل با وضع شخصی و تمایلات من ارتباط دارد، ولی با این کار نه تنها خود را ملتزم به این کار کرده‌ام، بلکه دیگران هم در اثر انتخاب من، ملتزم به انتخاب همسر و تشکیل خانواده شده‌اند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۳).

اصالت بشر

سارتر در اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، از اصالت بشر و اومانیزم دفاع می‌کند. مقصود وی از این قرار است:

بشر جاودانه بیرون از خویشتن است. بشر بای‌ریزی طرح خود در جهان بیرون از خود و با محو شدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را به وجود می‌آورد. آنچه اصالت بشر اگزیستانسیالیستی می‌نامیم عبارت است از پیوند جست‌وجوی هدف‌های برتر و درون‌گرایی؛ هدف برتر به‌عنوان سازندهٔ بشر (و نه بدان معنی که واجب‌الوجود هدف برتر است، بلکه به‌معنای فراتر رفتن جاودانهٔ بشر از حد خویش)؛ و درون‌گرایی بدین معنی که بشر در خود محدود نیست، بلکه پیوسته در جهان بشری (یعنی جهان سوژه: جهانی در حال حرکت و پیشرفت) حضور دارد (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۷-۷۹؛ کهون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱-۲۷۲).

در واقع، اصالت بشر بدین معناست که قانون‌گذاری به غیر از بشر در جهان وجود نداشته و او در عین وانهادگی دربارهٔ خویش تصمیم‌گیری می‌کند. بشر، جاودانه نه در درون خود، بلکه در تعقیب هدفی فراتر از خود، یعنی حقیقت بخشیدن به طرح‌های خویش به عنوان بشر تحقق می‌یابد (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۹-۸۰).

تجرد و بقای نفس انسان پس از مرگ

عباراتی در آثار او وجود دارد که نمی‌توان ادعا کرد وی به تجرد نفس به معنایی غیر از معنای دینی آن (مانند تناسخ) هم اعتقاد داشته باشد. برای نمونه، وی در عبارات زیر، در یکی از آثار خود به نام دفترهایی برای اخلاق می‌گوید:

مرگ پایان است اما در عین حال سازنده آزادی انسانی است... اگر انسان جاودانه می‌بود، آن گاه امکان می‌یافت تا تمامی امکانات پیش روی خود را بیازماید... او ناپدید می‌شود و این برای فردیت خود او (تحقق برخی از امکانات در برابر بقیه امکانات) و آزادی خود او (خطر گزینش برخی از امکانات) نتیجه دارد (سارتر، ۱۹۸۳، ص ۳۳۸-۳۳۹).

همچنین در کتاب هستی و نیستی در مقام انکار دیدگاه‌هایی که معتقدند ما پس از مرگ به هیأتی غیر انسانی به حیات خود ادامه می‌دهیم، این چنین موضع‌گیری می‌کند که انسان به هیچ وجه نمی‌تواند با چیزی غیر از امری انسانی روبه‌رو شود. چهره و طرف دیگری از حیات وجود ندارد و مرگ پدیده‌ای بشری است (سارتر، ۱۹۹۲، ص ۶۸۱ به نقل از اسکوتیان، ۱۳۸۸، ص ۴۲).

در واقع سارتر مرگ را یک مرز و دیوار دانسته و از این رو، نام یکی از رمان‌هایش را دیوار گذاشته که در آن به مسئله مرگ می‌پردازد. حیات پس از آن را امری نامربوط به انسان به شمار می‌آورد؛ آن هم به این دلیل که در ضمن حیات انسانی او نبوده و اهمیتی ندارد (همان). وی معتقد است: باور به پوچی و بی‌معنایی مرگ و انکار عالم ابدی پس از مرگ، موجب شجاعت و صبوری انسان می‌گردد. به عبارت دیگر، کنار گذاشتن توهم ابدیت، موجب برخورد شجاعانه با مرگ و مقاومت در برابر آن خواهد شد (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲).

کمال نهایی انسان

بنابر آنچه گذشت، انسان به دنبال این است که خلأ وجود لنفسه خود را پُر کند. ولی این کار منجر به فی‌نفسه شدن آن می‌شود. می‌دانیم که فی‌نفسه شدن آدمی، برابر است با سلب آزادی از او که یگانه ارزش وجود لنفسه اوست. این مسئله، برای او ناخوشایند است. تنها یک راه باقی می‌ماند که انسان، فی‌نفسه لنفسه شود. این آرمان همه انسان‌ها در طول تاریخ بشریت بوده است؛ یعنی همان «خدا شدن». اما این فرض منجر به تناقض می‌شود؛ یعنی وجودی که هم پُر است و هم خالی. (سارتر از همین فرض متناقض، منکر وجود خدا می‌شود). بنابراین، انسان غایت مشخص و روشنی ندارد؛ از هر سو که حرکت کند، سرانجامش به بن‌بست و شکست منتهی می‌شود. این همان نکبت و رنجی است که لازمه وانهادگی ذات بشر و گریبان‌گیر اوست. در واقع آرمان انسان، خداگونه شدن است، ولی هیچ گاه به آن نمی‌رسد.

با این همه، او نباید هیچ گاه دست از تلاش بردارد؛ زیرا انسان، مسئول آزاد ساختن خویش و بشر است. باید به‌طور مستمر از آزادی خویش بهره گرفته، در مسیر ساختن خود حرکت کند؛ گرچه می‌داند که این تلاش‌ها راه به جایی نمی‌برد. انسان موجود لنفسه‌ای است که به فکر فی‌نفسه شدن است. به همین دلیل، دائماً به اشیاء جهان معنا می‌بخشد. اساس کار هم همین معنا بخشی و تلاش در این راستاست (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷-۱۷۸).

تقریر دیگر از کمال نهایی انسان، براساس اندیشه سارتر چنین است:

انسان دارای ماهیتی پیشینی نیست که به فرض، خدا یا طبیعت آن را ساخته باشند، انسان همچون هر هستنده‌ای امری ممکن است و نه ضروری، خودش را می‌سازد و آزادانه میان گزینه‌های ممکن (ممکن از نظر زیستی، تاریخی و فرهنگی) برمی‌گزیند، مسئول گزینش‌های خویش است و باید بتواند آنچه را که خود درست می‌داند، بسازد. در این صورت، کاری اصیل انجام داده است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴).

در کتاب هستی و نیستی می‌گوید:

«واقعیت بشری باید همان چیزی باشد که نیست، و نه آنچه که هست». «انسان یک شورمندی بی‌فایده است» بی‌فایده به این معنا نیست که توان ساختن ماهیت خود را در هر لحظه ندارد، بلکه به این معناست که هیچ گاه نمی‌تواند به ماهیت نهایی خود دست یابد. به این دلیل که همواره این احتمال وجود دارد که مرگ مانع وصول او به تمامیت شود. در واقع ماهیت نهایی اساساً وجود نداشته و معنای نهایی زندگی پوچ و بیهوده است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۹-۲۱۰).

در مجموع می‌توان گفت: سارتر جز همین آزادانه انتخاب کردن و مستقلانه ساختن ماهیت خویش و به عبارت دیگر، جز در این راه بودن و حرکت کردن اصیل‌گونه چیزی را هدف و مقصود نهایی انسان نمی‌شمارد. در اینجا می‌توان آن جمله هایدگر را بازخوانی کرد که آنچه اهمیت دارد، «در راه بودن است» (همان، ص ۱۸۸).

رابطه آموزه‌های نظریه مزبور با آراء فلسفی سارتر

همان‌طور که در بخش تعریف نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی آمد، مدعاهای اصلی این نظریه را می‌توان در سه آموزه زیر بیان کرد:

۱. ارزش‌های اخلاقی توسط فاعل اخلاقی، با توجه به وضعیت و موقعیت وی آفریده و خلق می‌شوند؛ نه کشف (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۲ و ۶۴-۶۵)؛

۲. مسئولیت انسان، بسیار عظیم‌تر از آن است که می‌پنداریم؛ زیرا این مسئولیت همه عالم بشری را ملتزم می‌کند (همان، ص ۳۲-۳۳)؛

۳. حیات اخلاقی، نباید به عنوان تبعیت از قواعد اخلاقی از پیش تعیین شده در نظر گرفته شود (همان، ص ۴۵-۴۷). سارتر هم همانند سایر فلاسفه اگزیستانسیال، تعلق خاطر ویژه‌ای به اخلاق داشته و در حقیقت، فلسفه را مقدمه‌ای برای تعیین راه و رسم زندگی بالفعل و انضمامی افراد می‌داند (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۹۵). در این راستا، باید به برخی از پرسش‌های بنیادین اخلاق، براساس مبانی فلسفی خویش پاسخ دهد. برخی از پرسش‌های مزبور از این قرارند: آیا ارزش‌های اخلاقی واقعی و عینی هستند که باید به کشف آنها پرداخت، یا وابسته به خواست، سلاقی و قرار داد افرادند که باید به جعل و خلق آنها مبادرت ورزید؟ ارزش و مطلوب ذاتی و اصلی اخلاق چیست؟ به عبارت دیگر، علم اخلاق در پی رسیدن به چه هدف و مطلوبی است؟ ارزش‌های غیری، یا ابزارهای وصول به این مطلوب نهایی چیستند، و با چه معیاری تعیین می‌شوند؟ به عبارت دیگر، معیار تعیین ارزش‌های اخلاقی چیست؟ آیا حیات

اخلاقی تبعیت از ارزش‌ها و قواعد اخلاقی از پیش تعیین شده است، یا خلق ارزش‌ها براساس وضعیت و موقعیت فاعل اخلاقی؟ دامنهٔ مسئولیت فاعل اخلاقی تا به کجاست؟ آیا در قبال گزینش‌های خویش مسئولیت تام و تمام دارد؟ آیا در برابر دیگران هم مسئول است، یا نه؟

سارتر در برخی از آثار خود، به این پرسش‌های بنیادین حوزه اخلاق پرداخته، زمینهٔ شکل‌گیری نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی را فراهم ساخته‌است. با تأملی ژرف و تحلیلی دقیق بر آراء فلسفی وی، می‌توان اصول نظریه مزبور را از آنها استخراج کرده، تلازم منطقی میان آنها را نشان داد.

از دیدگاه سارتر ارزش‌های اخلاقی، واقعی و عینی نبوده و تنها توسط فاعل اخلاقی در موقعیت‌های متفاوت خلق و ابداع می‌شوند. اکنون این پرسش مطرح است که چه رابطه‌ای میان این ادعا، با آراء فلسفی وی وجود دارد؟ سارتر، انسان را وجود لافسه‌ای می‌داند که «دارای شناختی پدیداری، سوژکتیو، نسبی و شخصی بوده که نمی‌تواند به شناختی عینی، اُبژکتیو و مطلق از اشیاء دست یابد» و «یگانه رکن وجودی او، اختیار و آزادی مطلق در گزینش بوده که نافی تمامی عوامل جبری (مانند واجب‌الوجود و علم ازلی وی به سرنوشت محتوم انسان، سرشت پیشین و...) و موانع است». از سوی دیگر، «وجود وی مقدم بر ماهیت او بوده که باید دائماً به واسطهٔ گزینش‌های اصیل گونه‌اش به ساختن ماهیت خویش پرداخته و در این مسیر، از هیچ غایت معین، الگو و قواعد از پیش تعیین شده‌ای تبعیت نکند تا گرفتار سوء نیت و درویی نگردد». لازمهٔ منطقی این چنین آرائی، چیزی جز نفی ارزش‌های عینی، مطلق و از پیش تعیین شده نیست؛ چرا که از نگاه او، انسان هیچ‌گونه مطلوبی به غیر از آزادانه‌ساختن ماهیت خویش نداشته و تا زمانی در مسیر اخلاق قدم می‌زند که آزادانه براساس خواست شخصی خویش، در راستای ساختن ماهیت خویش به گزینش‌ها و طرح‌اندازی‌های اصیل گونه‌اش بپردازد. از دیدگاه وی، انسان نه شایسته است که مطلوب و ارزشی‌های عینی داشته باشد و نه می‌تواند داشته باشد؛ زیرا از یک سو، وجود چنین ارزش و مطلوبی‌های عینی و مطلق، آزادی وی یعنی یگانه رکن وجودی و منبع زایای ارزش‌های‌اش را از بین می‌برد؛ چون چاره‌ای جز محدود ساختن گزینش‌های خود در چهارچوب آن ارزش‌های معین ندارد. از سوی دیگر، به جهت شناخت درون‌خیزی و سوژکتیوی، نمی‌تواند به چنین مطلوبی دست یابد؛ چون به لحاظ ساختار معرفتی خود، توان دستیابی به شناختی عینی، مطلق و غیروابسته به شرایط ذهنی شخص را ندارد. به عبارت دیگر، این چنین نیست که ارزش‌های اخلاقی از پیش تعیین شده باشند و انسان مجبور باشد که به کشف آنها پرداخته و براساس آنها عمل کند تا دارای حیات اخلاقی باشد، بلکه از منظر شناخت درون‌خیز و سوژکتیو، انسان در هر وضعیت و موقعیتی که واقع می‌شود، باید آن موقعیت را که به‌طور شخصی و اختصاصی براو پدیدار شده، با دقت در نظر گرفته و آنچه را که متناسب با آن شرایط است، آزادانه انتخاب کرده، انجام دهد و به آفرینش ارزش‌ها دست زند. این انتخاب آگاهانه

و آزادانه، ارزشمند بوده و از دیدگاه سارتر فعلی اخلاقی است. در واقع، خالق ارزش‌های اخلاقی، انسان آزاد و وانهاده‌ی است که جای واجب‌الوجود را گرفته و باگزینش‌های آزادانه‌ی خویش به خلق و جعل ارزش‌ها می‌پردازد. ارزش‌های اخلاقی آفریده شده توسط وی، شخصی و زمان‌مند بوده و با توجه به موقعیت‌های متفاوت ظاهر شده، تغییر می‌یابند. بنابراین، ازدیدگاه وی، تنها معیار تعیین ارزش‌ها، خواست و انتخاب فاعل اخلاقی است؛ البته از روی صداقت و به دور از سوء نیت.

آزادی و مسئولیت، دو روی یک سکه‌اند؛ هر قدر قلمرو آزادی و اختیار انسان فراختر باشد، مسئولیت انسان هم به همان تناسب، بیشتر می‌شود. به باور سارتر، در گذشته این چنین تصور می‌شد که واجب‌الوجود، انسان را براساس یک طرح و سرشت پیشین آفریده است و انسان در دایره علم ازلی الهی، گرفتار یک سرنوشته محتوم بوده، قدرت اختیار و گزینشی در راستای ایجاد ماهیت خویش ندارد. ولی با نفی واجب‌الوجود و سرشت پیشین و پذیرش تقدم وجود بر ماهیت انسان، دیگر هیچ مانع و محدودیتی در برابر آزادی انسان در راستای ساختن ماهیت‌اش وجود نداشته و در این مسیر کاملاً آزاد است. از این رو، تمام مسئولیت گزینش‌های او بر عهده خود اوست و نمی‌تواند با سوءنیت و انکار این آزادی، عذری آورده و شانه از زیر بار این مسئولیت خالی کند. از سوی دیگر، چون خوبی و بدی مطلق و عینی وجود ندارد، پس بشر هرآنچه را که در حال صداقت گزینش کند، خوب بوده و هر آنچه را که انتخاب نکند، بد است؛ زیرا انتخاب او حاکی از این امر است که او به خوبی آن امر اعتقاد دارد. انسان در مقام جعل و وضع ارزش‌ها، با انتخاب هر عملی یک قاعده اخلاقی، می‌آفریند که برای همه افراد بشر دوران خود معتبر بوده و آنها را ملزم به انجام آن می‌کند. بنابراین، انسان در گزینش‌های خویش، علاوه بر اینکه در برابر خویشتن مسئول است، در برابر سایر افراد بشر دوران خود هم مسئول است؛ چرا که باگزینش‌های آزادانه خویش، اخلاق را می‌آفریند و آن را به عنوان نمونه برای همه جهانیان توصیه می‌کند. بدین سان، انسان هم در پیشگاه خویش و هم در پیشگاه افراد بشر معاصر خویش، مسئولیت دارد و با انتخاب‌ها و اعمال خود، اخلاق و بشریت را می‌سازد.

اکنون که ارزش‌های عینی و مطلق وجود نداشته، انسان وانهاده باید براساس موقعیت شخصی خویش، به جعل و خلق ارزش‌ها بپردازد. پس حیات اخلاقی برخلاف تلقی عامه مردم، تبعیت از قواعد عام اخلاقی نبوده و هر فاعل اخلاقی باید براساس وضعیت شخصی خویش به‌طور آزادانه و فارغ از هرگونه الگوگیری و تبعیت از قواعد عام اخلاقی از پیش تعیین شده، دست به آفرینش ارزش‌های اخلاقی زده و اخلاق مختص به خود را بیافریند. به گفته وارنوک، طبق دیدگاه اخلاق اگزیستانسیالیستی، «تنها قاعده کلی اخلاق باید پرهیز از قواعد کلی باشد» (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰).

نفی ارزش‌های اخلاقی عینی و قواعد عمومی و مطلق اخلاقی

وضع و ابداع ارزش‌های اخلاقی توسط فاعل اخلاقی در وضعیت‌های مختلف

مسئولیت خطیر انسان وانهاده در قبال خویشتن و دیگران

معیار تعیین ارزش اخلاقی: خواست و اراده آزاد و صداقت فاعل اخلاقی

ارزیابی

ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی

در مسیر استنباط و استخراج مبانی معرفت‌شناختی نظریه مزبور، این نتیجه به دست می‌آید که آبشخور معرفت‌شناختی نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی، پدیدارشناسی، شناخت سوژگی و درون‌خیز و نسبیت در فهم است. به عبارت دیگر، بنیان‌گذار این نظریه معتقد است که میان پدیده و پدیدار تمایز وجود داشته و فاعل شناسا، تنها به پدیدار و فنومن اشیاء دسترسی دارد، نه به خود پدیده و فنومن اشیاء. در واقع، این ذهن فاعل شناساست که اعیان را معنی می‌بخشد، نه اینکه دریافت‌کننده عینیت باشد. بنابراین، «جهان هستی و اشیاء بازتاب ذهن ما هستند؛ نه اینکه ذهن بازتاب جهان باشد» (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۴). حاصل این دیدگاه، این است که جهان و پدیده‌های آن در منظر هر کسی، توصیف خاص خود را داشته و این امکان وجود دارد که هر پدیده‌ای، بر هر شخصی به نحوی خاص جلوه‌گر و پدیدار شود. از این رو، نمی‌توان از شناخت عینی و مطابق با پدیده‌ها و اعیان فی‌نفسه دم زد. در حقیقت، «براساس این رویکرد، حقیقت یا صدق، عبارت است از عینی یا سوژه‌کردن ذهن؛ نه مطابقت ذهن یا صور ذهنی با اعیان خارجی» (همان).

اما مدعای تمایز پدیده و پدیدار، بسته به اینکه به چه صورتی طرح شود، دارای اشکالاتی است:

الف. مثلاً اگر کسی که مدعی این تمایز است، وجود پدیده را قبول دارد، ادعای او خودمتناقض و خودشکن خواهد بود؛ چرا که می‌توان از او پرسید که با توجه به عدم دسترسی فاعل شناسا به پدیده، شما چگونه از وجود پدیده‌ای که متمایز از پدیدارهای شماست، اطلاع یافته‌اید؟ آیا اطلاع از وجود پدیده و واقعیت فی‌نفسه، مستلزم نوعی دسترسی به واقعیت فی‌نفسه نیست؟

ب. اما اگر کسی فقط پدیدارها را قبول داشته باشد و سخن او دربارهٔ پدیده فقط به صورت سلبی باشد؛ یعنی منظور او این باشد که هر چیز که پدیدار نیست (ناپدیدار است)، از دسترس بشر خارج است و ما از وجود یا عدم وجود آن اطلاع نداریم، در این صورت اشکال تناقض آمیز بودن وارد نیست. اما در این صورت، اشکال دیگری وارد است: این دیدگاه مستلزم یک نوع شکاکیت و ایدئالیسم بسیار گسترده و نامعقول است که در آن، فقط شخص خود را می‌پذیرد و بس. اصطلاحاً به این تفکر، خود تنهاانگاری یا اصالت من (solipsism) می‌گویند. صرف نظر از نامعقول بودن آن، آیا با وجود چنین تفکری، اساساً جایی برای ارزش‌های اخلاق و حیات اخلاقی و مسئولیت در برابر خود و دیگران باقی می‌ماند؟

علاوه بر اشکال خود متناقض بودن این رویکرد، می‌توان در این راستا پاسخی حلی هم ارائه کرد. حکما و فلاسفه اسلامی، با تقسیم معرفت به حضوری و حصولی و معرفت حصولی، به بدیهی و نظری، نشان داده‌اند که فاعل شناسا می‌تواند در معلومات حضوری خویش یا معلومات حصولی بدیهی و یا معلومات حصولی نظری قابل ارجاع به بدیهیات، به خود واقعیت و پدیده‌ها آن‌چنان که هستند، دست یابد. بنابراین، با پذیرش رویکرد مبناگرایی، با تفسیر مشهور حکمای مسلمان در دانش معرفت‌شناسی می‌توان از سوژۀ کنیویسم و نسبیت‌گرایی و شکاکیت معرفت‌شناختی گذر کرد و با ابتدای بر بنیان محکم علم حضوری، علوم انسانی را از شکاکیت و نسبیت‌گرایی آشکار و پنهان نجات داد (ر.ک به همان، ص ۱۸-۳۴؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۶۳-۲۸۵). بدین سان، براساس اندیشه اسلامی، فاعل شناسا می‌تواند با ارجاع نظریات به بدیهیات و در نهایت، به علم حضوری، یقین یا اطمینان حاصل کند که به اعیان فی‌نفسه و نفس الامر اشیاء دست یافته است (ر.ک، مصباح، ۱۳۹۰).

ارزیابی مبانی هستی‌شناختی

بنابر آنچه گذشت، سارتر، به جهت حفظ آزادی و قدرت گزینش انسان، منکر وجود واجب‌الوجود گردید. مایهٔ شگفتی است که متفکران برجسته‌ای چون سارتر، دچار چنین اشتباهات فاحش و تناقض‌گویی‌هایی می‌شوند. آیا می‌توان وجود «واجب‌الوجود» را انکار کرد؟ آیا انکار چنین موجودی تناقض‌گویی نیست؟ آیا از نگاه عقل سلیم، امکان دارد که موجودات ممکن عالم هستی که غرق در نیاز و احتیاج هستند، خود به خود به وجود آمده و استمرار یابند؟ در اندیشه اسلامی، به اثبات رسیده که این ادعاها قابل پذیرش عقل سلیم نمی‌باشد (ر.ک به مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۷۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷-۱۱۸).

سارتر با نگاهی پدیدارشناسانه، هستی را منحصر به دو وجود لافسه و فی‌نفسه کرد. اما با اشکالاتی که بر رویکرد پدیدارشناسانه در حوزه معرفت‌شناسی وارد گردید، آیا می‌توان هستی را با نگاهی پدیدارشناختی، تنها منحصر به دو وجود فی‌نفسه و لافسه سارتر دانست؟ آیا نمی‌توان دست‌کم وجود سومی را با استدلال برهانی اثبات کرد که

در عین مختار و خود آگاه بودن و شعور داشتن، دارای هستی صرف و کمال مطلق و استقلالی بوده، هیچ‌گونه نیستی، نیاز و نقصی در او نباشد؟ آیا می‌توان بدون وجود چنین موجودی، از هستی موجودات محدود و فقیر عالم ممکنات سخنی به میان آورد؟ سارتر، این را درست فهمیده که انسان نمی‌تواند در عین فقر ذاتی و ممکن بالذات بودن، واجب بالذات و هستی صرف یعنی خدا شود؛ ولی از این فهم درست خویش، نتیجه‌ای نادرست گرفته که آن هم انکار وجود خداوند است. از این‌رو، به‌پوچی رسیده و معنایی برای زندگی نمی‌شناسد، و کمالی برای انسان تصویر نمی‌کند و حقیقتی هم برای انسان سراغ نداشته و دچار ازخود بیگانگی می‌شود.

از سوی دیگر، سارتر در ادعایی بدون دلیل، جهان هستی را منحصر در همین عالم مادی و انسانی دانسته و مرگ را پایان زندگی آدمی می‌داند. آیا با وجود براهین متقن عقلی بر ضرورت وجود زندگی پس از مرگ برای آدمی و اخبار معتبر واصله از سوی راست‌گوترین انسان‌ها در طول تاریخ بشری؛ یعنی پیامبران و اولیاء الهی در این زمینه، راهی برای انکار باقی می‌ماند؟ آیا می‌توان انسان ابدی‌خواه و کمال‌جوی بی‌حد و حصر را در زندگی موقت دنیا محدود و متوقف کرد؟ (ر.ک به مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹-۴۹۵).

ارزیابی مبانی انسان‌شناختی

همان‌گونه که گذشت، سارتر، اختیار و آزادی و قدرت برگزینش را یگانه رکن اصلی وجود لِنفسه انسان دانسته و حتی در برخی از عبارات خویش، آن را مقدم به وجود انسان در نظر می‌گرفت. ولی بر هر صاحبان عقل پوشیده نیست که منطقاً امکان ندارد که یکی از لوازم وجود انسان؛ یعنی اختیار و آزادی برهستی وی تقدم یابد. چنین ادعایی منجر به اجتماع نقیضین می‌شود.

در مقام حفاظت از این ویژگی منحصر به فرد انسانی، به نفی واجب‌الوجود و سرشت پیشین انسانی پرداخت تا تمامی عوامل جبری بر سر راه آزادی انسان را از بین ببرد. به نظر می‌رسد، مقصود سارتر از آزادی، آزادی تکوینی است که در مقابل جبر الهی و سرنوشت محتوم بشر، که از آموزه‌های مسیحیت تحریف یافته نشأت گرفته، قرار گرفته است. سارتر می‌خواهد با نفی وجود واجب‌الوجود و سرشت گناه‌آلود پیشین انسان (بنابر آموزه‌های مسیحیت تحریف‌یافته)، او را از سرنوشت از پیش مقدر شده و جبرآلود نجات دهد. اما بر اهل فن و تحقیق پوشیده نیست که هیچ تلازمی میان پذیرش وجود واجب‌الوجود، علم ازلی وی به سرنوشت همه انسان‌ها و سرشتی پیشین و الهی برای انسان‌ها با جبرگرایی و نفی آزادی تکوینی انسان وجود ندارد. طبق براهین عقلی دقیق و آموزه‌های وحیانی دین مبین اسلام، آزادی تکوینی انسان قابل جمع با وجود واجب‌الوجود، علم ازلی وی و سرشت پیشین برای انسان بوده و هیچ منافاتی با هم ندارند (ر.ک به عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷-۱۸۷).

از سوی دیگر، می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که چه اشکالی دارد که همین وجود نفسه و شاخصه‌های آن را از قبیل «خودآگاهی و شعورداشتن»، «اختیار و قدرت برگزینش»، «آزادی تکوینی» و «میل به بودن»، ماهیت و سرشت پیشین انسان بدانیم که او را به سمت تکامل وجود خویش هدایت می‌کند؟

اشکال دیگر این است که اگر تلازمی میان انکار واجب‌الوجود و نفی سرشت پیشین وجود دارد، پس چرا با نفی واجب‌الوجود، موجودات فی‌نفسه دارای ماهیت و سرشت معین و مشخص هستند؟ لازمه این ادعا این است که هیچ موجودی با نفی واجب‌الوجود دارای سرشت پیشین نباشد؛ چرا انسان فقط از این قاعده استثنا شده است؟ اگر سارتر پاسخ دهد که استثنای انسان به جهت خصیصه خودآگاهی و اختیار اوست، این پرسش مطرح می‌شود چه اشکالی دارد که انسان مخلوق واجب‌الوجود بوده و در عین حال، از سرشتی خودآگاه و مختار در ساختن شاکله نهایی خود بهره‌مند باشد.

از دیدگاه سارتر، اگر مرگ پایان و سرانجام حیات انسانی نبود، انتخاب گزینه‌ها و طرح‌های گوناگون در زندگی انسانی معنا نداشت؛ زیرا انسان می‌توانست همه گزینه‌ها را تجربه کرده و نیازی به انتخاب گزینه‌ای از میان گزینه‌ها نداشت. اما با نگاهی ژرف، به نظر می‌رسد ارتباطی میان این دوقوله نیست؛ چرا که انسان، وجداناً خود را مختار یافته و با توجه به ذات عالم ماده، که ذاتاً مشتمل بر تزامات است، چاره‌ای جز ترجیح برخی از گزینه‌ها بر برخی دیگر ندارد. در واقع، مرگ تنها فرصت انتخاب‌های بیشتر را از انسان گرفته و نقشی در تحقق آزادی و اختیار انسان ندارد. استدلال بی‌ربط او در این قسمت، مثل استدلال کسی است که می‌گوید: اگر قرار باشد هر جا بتوانیم برویم، پس اینک اینجا نیستیم!

سارتر، با نفی هرگونه عذر و اتکایی برای انسان که بتواند مسئولیت اعمال و گزینش‌های خویش را بر عهده آن بگذارد، وی را مسئول تام و تمام اعمال خود و حتی مسئول ساختن بشریت هم می‌داند؛ به این معنا که هرانسانی با گزینش‌های آزادانه و صادقانه خود، ارزش‌های انسانی را ساخته و آنها را به دیگران هم توصیه می‌کند. اما او باید به این اشکال پاسخ دهد که مسئولیت، زمانی مطرح می‌شود که فردی، چیزی به ما بدهد و از ما بخواهد که آن را در راستای رسیدن به غایتی خاص به کار گیریم و یا اینکه در برابر انسان، اصولی ثابت و مطلق باشد که فاعل اخلاقی ملتزم باشد براساس آنها عمل کند. اگر مطابق آنها عمل نکرد، پاسخ‌گو باشد. در حالی که با نفی وجود خداوند، که سرمنشأ هستی و تمام نعمات انسان است و نفی جهان بعد از مرگ و غایتی نهایی برای انسان، نمی‌توان سخنی از مسئولیت انسان به میان آورد؟ به چه دلیل، انسان باید ماهیت خود را بسازد؟ به چه دلیل، باید مسئول در برابر خویش و بشری مانند خود باشد که در هستی و امکانات خویش هیچ استقلالی از خود ندارند؟ از سوی دیگر، اگر هیچ اصول و قواعد مطلق اخلاقی وجود ندارد و فاعل اخلاقی می‌تواند اصول اخلاقی خویش را که

مبنای اعمال او هستند، به طور دائم تغییر دهد، پس سخن از مسئولیت، ادعایی مضحک و بی‌اساس است؛ چراکه فرد می‌تواند دائماً در برابر اعتراض دیگران به اعمال خود، به بهانه تغییر مبانی اخلاقی‌اش، عذری آورده و ادعا کند هم طبق مبانی اخلاقی خود به درستی عمل کرده است.

سارتر معتقد بود: نباید انسان از دیگران الگو بگیرد و باید آزادانه انتخاب کند، پس چرا، هر فرد را در گزینش‌هایش به عنوان سرمشق و الگوی دیگران به‌شمار می‌آورد؟ چه دلیلی وجود دارد که من مسئول این باشم که قاعده رفتار من، به‌ویژه در جایی که رفتار من مربوط به وضع اختصاصی من است، به دیگران نیز تعمیم یابد؟ سارتر، قائل به اصالت بشر به معنای مورد نظر خویش بوده و دم از اومانیزم و انسان‌محوری می‌زند. اما طبق اندیشه اسلامی، اصالت بشر، ریشه در عقل‌بستگی، الحاد، ماتریالیسم، فرجام‌انکاری و انسان‌خدایی داشته، در مخالفت آشکار با براهین دقیق عقلی و آموزه‌های وحیانی دین مبین اسلام است. چگونه ممکن است، انسانی که نه صلاحیت علمی لازم برای کشف واقعیت یا استنتاج قوانین مورد نیاز انسان از واقعیت را دارد و نه صلاحیت اخلاقی لازم برای جعل و وضع قانون، در جایگاه خداوند عالم، قادر، حکیم مطلق و خیرخواه محض نشسته، دست به قانون‌گذاری بزند؟ آیا اصلاً از چنین حقی برخوردار است؟

بر مبنای سارتر، هدف برتر چه معنایی دارد؟ آیا در برابر هدف پست‌تر است؟ برتر بودن یا پست‌تر بودن هدف را چه کسی جز خود انسان تعیین می‌کند؟ سارتر اشاره می‌کند که هدف برتر؛ یعنی فراتر رفتن از حد خود. اما فراتر رفتن یا فروتر رفتن از حد انسان، در نگاه سارتر چگونه اندازه‌گیری می‌شود؟!

همان‌طور که در بحث «کمال نهایی انسان» گذشت، ایشان هدف و غایتی مشخص برای انسان، به غیر از «انتخاب آزادانه و مستقل» برای ساختن ماهیت خویش به نحوی اصیل گونه، که هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد، ارائه نکرد. آیا این رویکرد به‌چیزی غیر از پوچ‌گرایی و نهیلیسم نمی‌انجامد؟ آیا انتخاب و گزینش آزادانه و مستقل، به تنهایی اصالت دارد؟ آیا بدون غایت و هدفی نهایی، یا با یأس از دستیابی به هدف مورد نظر، انگیزه‌ای برای انتخاب و گزینش مستقلانه وجود دارد؟ به چه دلیل انتخاب مستقلانه کنیم؟ آزادی و اختیار، ابزاری است برای انسان تا به یاری آن بتواند به کمال اختیاری خود برسد. در حالی که بانفی سرشت و گرایش‌های پیشین، وجود واجب‌الوجود و مطلوبی نهایی برای انسان، آرمانی برای انسان باقی نمی‌ماند تا اخلاق بخواهد برای رسیدن به آن تولید شده و دستوراتی در این رابطه ارائه کند. تنها توصیه اخلاق این است که هرگونه می‌خواهید، بدون تأثیر از هرگونه نیروی درونی و بیرونی، انتخاب کنید! آیا این توصیه، نتیجه‌ای غیر از آنارشیزم اخلاقی می‌تواند داشته باشد؟ نتیجه و آثار سوء این توصیه، بر صاحبان بصیرت پوشیده نیست. در حقیقت، این آزادی چیزی بیش از یک آزادی حیوانی نیست که محدوده آن تنها آزادی حیوانی دیگران است. حتی این هم نیست! زیرا آزادی حیوانی هم متأثر از نیروهای

درونی و بیرونی است. آزادی به معنایی که متأثر از هیچ چیز نباشد، حتی از نحوه خاص وجود انسانی که از پیش موجود است، اساساً بی معنا و ناممکن است و هرگز محقق نخواهد شد؛ زیرا معلولی بدون علت است.

بدین ترتیب، انسان تنها در این عالم پرتاب و رها شده که باید ماهیت خویش را بسازد. ولی چطور و چگونه معلوم نیست و هیچ گاه هم به تمامیت نخواهد رسید. همان گونه که بیان شد، سارتر، خداگونه شدن را هدف نهایی انسان می داند که آن هم نشدنی و متناقض گونه است. به گفته او، «انسان پوچ است»، «انسان یک هیجان بیهوده است» (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۵۶). بدین سان، این ابهام بسیار جدی ای در اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی بی پاسخ خواهد ماند که آیا صرف دیدن واقعیت ها، و موقعیت ها می تواند به ما بگوید که چگونه عمل کنیم؟ آیا بدون داشتن هدف یا غایتی مشخص در زندگی، صرف انتخاب، می تواند ما را به کارهای درست و ارزشمند اخلاقی سوق دهد؟ بی شک نمی توان برای چنین تصمیمات هدایت نشده ای، عنوان اخلاقی بودن را به کار برد (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۶۸-۶۹).

ارزیابی مبانی ارزش شناختی

از آنجا که سارتر، آزادی را تنها ارزش ذاتی و واقعی برای انسان می داند و بر این باور است که آزادی پایه تمامی ارزش ها و «یگانه منبع زبایای ارزش ها» است، (سارتر، ۱۳۸۶، ص ۳۰)، وجود هرگونه اصول اخلاقی پیشین را نفی کرده و آن را منافی با آزادی و اختیار انسان می داند. در واقع، انسان است که با اراده خود دست به انتخاب می زند و با انتخاب های خود، ارزش ها را می آفریند (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۵-۴۶). «انتخاب چنین و چنان بودن، در عین حال تأیید ارزش آنچه انتخاب می کنیم نیز هست؛ زیرا ما هیچ گاه نمی توانیم بدی را انتخاب کنیم، آنچه اختیار می کنیم همیشه خوبی است. هیچ چیز برای ما خوب نمی تواند بود، مگر آنکه برای همگان خوب باشد» (همان، ص ۳۲).

به نظر می رسد سارتر، از آزادی تکوینی انسان، آزادی مطلق تشریعی وی را نتیجه گرفته و انتخاب او را یگانه منبع تعیین ارزش های اخلاقی و حقوقی قرار داده است. همواره چنین خلطی میان آزادی تکوینی و تشریعی در طول تاریخ بشر شایع بوده و هست. آیا هیچ عاقلی به چنین آزادی بی حدودری تن می دهد؟ آیا می توان گفت: همه انسان ها با وجود غرایز حیوانی و حرص بی منتها، همیشه خوبی را انتخاب می کنند؟ آیا در عمل می توان ملتزم به آزادی مطلق تشریعی بود؟ آیا اصلاً خوب و بد در این نگاه، معنا پیدا می کند که ما بگوییم هر آنچه را که انسان انتخاب می کند، خوب است؟ آیا آزادی تکوینی و غیراکتسابی، بدون بهره برداری از آن در راستای غایتی مطلوب، مطلوبیت و ارزش دارد؟ آیا بدون تعریف غایت و هدفی خاص برای انسان و ارزیابی رابطه اموری دیگر با آن، می توان سخنی از ارزش ذاتی، یا غیری به میان آورد؟ (ر.ک به مصباح، ۱۳۸۵).

همان‌گونه که اندیشه اسلامی به اثبات رسیده است، دیدگاه واقع‌گرایی در اخلاق درست بوده و ارزش‌ها ریشه در واقعیت داشته و بیان‌گر رابطه واقعی و ضرورت بالقیاس میان فعل اختیاری و غایتی مطلوب هستند. در واقع، ارزش و مطلوبیت یا عدم مطلوبیت یک فعل اختیاری، از نگاه یک کنشگر در قیاس با غایت نهایی وی مشخص می‌شود (ر.ک مصباح‌زادی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲-۲۶۳)؛ بنابراین، بدون ترسیم غایت و مطلوبی نهایی و قابل دستیابی برای انسان، نمی‌توان سخنی از ارزش‌ها به میان آورد.

نظریه اخلاق اسلامی

براساس اندیشه اسلامی، انسان:

۱. می‌تواند به شناخت عینی و مطلق دست یابد (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۲۱)؛
۲. آفریده و مخلوق خداوند است؛
۳. نه تنها از جاودانگی برخوردار است، بلکه کرامت و شرافت وی در گرو این انتساب است (مؤمنون: ۱۴؛ اسراء: ۷۰)؛
۴. روح او مجهز به فطرت الهی و ملکوتی است که بر اثر آن، هم خدا را می‌شناسد و هم به سوی او گرایش دارد و هم توان دستیابی به قرب ربوبی را دارد (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰-۱۳۷)؛ به همین دلیل،
۵. مبدأ و معاد او یکی است (بقره: ۱۵۶).
۶. در این جهان وناهاده و ره‌ناشته نیست (مؤمنون: ۱۱۵؛ قیامت: ۳۶)؛ بلکه
۷. هم خالق او از خلقت او هدف داشته و هم خود او متناسب با گرایش‌های درونی‌اش هدف خاصی را دنبال می‌کند.
۸. خلقت او هدفمند و از روی حکمت است؛
۹. غایت سیر او باری تعالی و سعادت وی در قرب به سوی خداوند است که غایتی واقعی و قابل دستیابی است؛ به این ترتیب،
۱۰. مطلوب و ارزش ذاتی او، کمال اختیاری وی بوده که در حقیقت، همان وصول به بالاترین درجه قرب الهی است؛
۱۱. تمام اهداف میانی و کنش‌های اختیاری که او را به این ارزش ذاتی و مطلوب نهایی نزدیک می‌کنند، ارزشی غیروی و ابزاری دارند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۷۰-۱۷۴ و ۱۹۶-۲۱۰)؛
۱۲. مطلوب نهایی انسان، معین و قابل دسترسی است؛

۱۳. ارزش‌های اخلاقی که از رابطه واقعی میان افعال و صفات اختیاری انسان با مطلوب نهایی انتزاع می‌شوند، بالجمله عینی و مطلق بوده و انسان باید با استمداد از عقل، تجربه و وحی به کشف آنها بپردازد (همان، ص ۱۵۳-۱۶۰ و ۱۸۵-۱۹۰)؛

۱۴. تنها با ملاحظه وجود خالق که تمام هستی انسان از اوست و با در نظر گرفتن غایت معین و ارزش‌های عینی که از جانب خداوند برای انسان مشخص شده است، می‌توان سخن از مسئولیت تام و تمام انسان در حوزه اختیارش به میان آورده، و او را مسئول گزینش‌هایش شمرد (قیامت، آیه ۳۶، مجلسی، ج ۷۴، ص ۱۶۲)؛

۱۵. حیات اخلاقی انسان، جز پیروی و تبعیت از ارزش‌های عینی و مطلق که در قالب قوانین کلی اخلاقی بیان می‌شوند و ما را به سوی زندگی مطلوب هدایت می‌کند، نبوده و انسان با عقل و علم ناقص خویش، توان این را ندارد که به جای خداوند باری تعالی بنشیند و دست به آفرینش ارزش‌ها بزند، بلکه باید با پیروی از عقل سلیم و وحی الهی به کشف آنها مبادرت ورزد.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه سارتر،

۱. انسان موجودی خودآگاه و باشعور است که تنها می‌تواند به شناخت پدیدار اشیا؛ یعنی شناخت سوژکتیو و شخصی از اشیا دست یابد.

۲. وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا وی را براساس یک طرح و سرشت از پیش تعیین شده بسازد. به عبارت دیگر، انسان موجودی آزاد و مختار است که در این عالم رها شده و خود باید ماهیت خویش را بسازد، نه واجب‌الوجودی هست که او را از بیرون به سوی هدفی خاص بکشانند و نه سرشتی پیشین، که وی را از درون به سوی غایتی خاص هدایت کند.

۳. انسان عین آزادی است و باید به گونه‌ای اصیل، ماهیت خویش را به واسطه گزینش‌ها و اعمال خود بسازد و شکل دهد.

۴. آزادی انسان، یگانه رکن وجودی او و منبع و چشمه جوشان ارزش‌های اوست.

۵. هدف انسان، ساختن آزادانه ماهیت خویش است؛ و این سازندگی تا زمان مرگ ادامه می‌یابد. به همین دلیل، تنها پس از مرگ می‌توان از ماهیت نهایی انسان دم زد. از این‌رو، می‌توان گفت: انسان یک شورمندی بی‌فایده است؛

نتیجه منطقی دیدگاه سارتر نسبت به جهان و انسان چنین است:

۱. ارزش‌های عینی، مطلق و از پیش تعیین شده‌ای برای انسان نیست؛ نه ارزش‌های بیرونی (مثلاً از جانب واجب تعالی) و نه ارزش‌های درونی (مثلاً برخاسته از سرشت پیشین انسان)؛
 ۲. یگانه واضع ارزش‌ها، انسان است؛ یعنی انسان با گزینش‌های اصیل و آزادانه خود ارزش‌ها را می‌آفریند.
 ۳. شناخت انسان محدود و منحصر به شناخت پدیداری و سوژکتیو و شخصی است. بنابراین، ارزش عینی مستقل از انسان و همگانی، وجود ندارد.
 ۴. هر انسانی با توجه به موقعیت و وضعیتی که بر او پدیدار می‌شود، به خلق ارزش‌ها می‌پردازد. دیگران را نیز به خلق چنین ارزش‌هایی ترغیب می‌کند.
 ۵. حیات اخلاقی، تبعیت از قواعد اخلاقی عام، فراگیر و از پیش تعیین شده نبوده، هر کسی باید بر اساس موقعیت خویش به جعل قواعد اخلاقی شخصی و موقت بپردازد و اخلاق برای هر انسانی، یک اخلاق اختصاصی است.
- روشن است که از منظر اندیشه اسلامی، اومانیزم (انسان‌محوری یا اصالت بشر)، آزادی مطلق تشریعی انسان، انکار واجب‌الوجود، نفی سرشت پیشین برای انسان، پوچ‌گرایی و بی‌هدفی، انحصار حیات انسانی به جهان مادی، انکار ارزش‌های عینی و مطلق اخلاقی، غیر قابل قبول است. نمی‌توان دیدگاهی را که بر این مبانی (اومانیزم، سکولاریسم، الحاد و...) بنا شده پذیرفت.
- برای تولید علوم انسانی اسلامی، باید مبانی باطل چنین دیدگاه‌هایی را نقادی کرد و با نقد مبانی، پاسخ‌های مبتنی بر این مبانی را کنار گذاشت و پاسخ‌های صحیح مسائل علمی را مطابق با مبانی صحیح و اسلامی عرضه کرد. از این رهگذر، به‌تدریج به سمت تحقق علوم انسانی اسلامی حرکت نمود.

منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز.
- استراترن، پل، ۱۳۷۹، *آشنایی با سارتر*، ترجمه زهرا آرین، تهران، نشر مرکز.
- اسکوئین، عباس، ۱۳۸۸، «مرگ از دیدگاه سارتر»، *رهنمون*، ش ۳ و ۴، ص ۴۱-۷۲.
- پارسایان، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، تهران، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، ش ۲، پاییز و زمستان، ص ۳۹-۵۴.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۳، *مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت: چپستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، *پدیدارشناسی دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دوبووار، سیمون، ۱۳۸۹، *وداع با سارتر*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، جامی.
- راسخی لنگرودی، احمد، ۱۳۹۷، *سارتر در ایران*، تهران، نشر اختران.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۷۶، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
- _____، ۱۳۸۹، *هستی و نیستی*، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران، دنیای کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *خلائق‌شناسی فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- کهن، لارنس، ۱۳۸۸، *از ملرنیسم تا پست ملرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۹۳، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، چ سوم، تهران، نشر اطلاعات.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، بین‌الملل.
- _____، ۱۳۸۶، *آموزش عقاید*، چ بیست و هشتم، تهران، بین‌الملل.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- _____، ۱۳۷۶، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر گروس.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- وارنوک، مری، ۱۳۷۹، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- Cooper, David E., 1998, "Existential Ethics", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis.
- Fletcher, Joseph, 1966, Situation Ethics, The New Morality, Westminster, John Knox Press.
- Rosenberg, Alexander, 2012, Philosophy of Social Science, Colorado: Westview Press.
- Schutz, Alfred, 1967, The Phenomenology of the Social World, translated by George Walsh, Chicago: Northwestern University Press.
- Spiegelberg, Herbert, 1994, The Phenomenological Movement: a historical introduction, Kluwer Academic Publishers.

روش‌شناسی قوم‌نگاری آموزشی بر اساس تجارب مدرسه نور در روستای اوریری کنیا

azlollahigh@qom-iau.ac.ir

Mahdi.u@gmail.com

ک.سیف‌اله فضل الهی قمشی/ استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

مهدی یوسفی/ گروه علوم تربیتی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۰۲

چکیده

قوم‌نگاری، یکی از پژوهش‌های کیفی است که در طول سال‌های گذشته، طرفداران فراوانی یافته و به دلیل اطلاعات ژرف و گسترده‌ای که پیرامون محیط مورد بررسی خویش فراهم می‌سازد، در زمینه‌های گوناگون پژوهش‌های انسانی، همچون علوم اجتماعی، دینی، آموزشی، بررسی و آسیب‌شناسی‌های فرهنگی و... مورد استفاده قرار گرفته است. این تأثیرگذاری تا حدی است که برخی پژوهشگران، «قوم‌نگاری» را به عنوان معادلی برای رویکرد کیفی پژوهش نام برده‌اند. این‌گونه پژوهش کیفی، که بر اساس بودن در محیط واقعی پژوهش و ارتباط نزدیک با محیط پژوهش، بنا نهاده شده است، می‌تواند تصویری کلی و همه جانبه از سوژه مورد پژوهش فراهم آورد و لایه‌های پنهان و کشف نشده موضوع را آشکار گرداند. در این پژوهش، پژوهشگران با استفاده از روش قوم‌نگاری به بررسی و واکاوی یکی از مدارس ابتدایی در یکی از روستاهای کنیا با نام اوریری پرداخته و به قوم‌نگاری کلاس‌ها، معلمان و دانش‌آموزان این مدرسه پرداخته‌اند. نتایج پژوهش بیانگر این است که مدارس ابتدایی کنیا بر اساس ارتباط نزدیک معلم و شاگرد و بدون ابزارهای نوین رسانه‌ای شکل می‌گیرند. در این میان، مدرسه و فرهنگ حاکم بر آن، به شدت با اوضاع اجتماعی و فرهنگ حاکم بر جامعه ارتباط داشته و از آن متأثر است. به گونه‌ای که میزان ثروت، فقر، مشکلات، بزهکاری، جرم، تقاضا و یا عدم تقاضا برای مدرسه رفتن در جامعه و خانواده‌ها، بر مدرسه و فرهنگ علم آموزی دانش‌آموزان و ارتباط آنها با معلمان تأثیرگذار است.

کلیدواژه‌ها: قوم‌نگاری، معلم، دانش‌آموز، مدرسه نور، روستای اوریری، کنیا.

کنش انسان و اعمال و رفتار منتسب به آن، همواره یکی از اصلی‌ترین حوزه‌های مدنظر علوم گوناگون در راستای بررسی‌های علمی بوده است و ضرورت شناخت دقیق و موشکافانه انسان و توانایی‌ها و ضعف‌های وی، یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان رشته‌های علمی گوناگون در سراسر تاریخ محسوب می‌شود. در این راستا، رفتار انسان و اموری که متأثر از کنش و اندیشه وی است، کاملاً متمایز از سایر حوزه‌های پژوهشی بوده و روش مطالعه خاص خویش را می‌طلبد. بر همین اساس، همیشه در طول تاریخ تفکر و اندیشه بشری، اختلاف روش‌های بین علوم گوناگون، بر سر چگونگی مطالعه انسان و اعمال و رفتار منتسب بدان رایج هست. به گونه‌ای که برخی رویکردها به دنبال بررسی تجربی و آزمایشگاهی رفتار و اندیشه انسان و برخی رویکردهای مخالف، به دنبال بررسی غیر تجربی و به عبارتی، انسانی و کیفی مفاهیم یاده شده هستند. بر چنین بنیانی، رویکردهای کمی و کیفی پژوهش شکل گرفته و هر یک از این رویکردها، دغدغه‌ها و حوزه‌های خاص خویش را داشته‌اند و با روش‌هایی متمایز از یکدیگر، به بررسی کنش و اندیشه مربوط به انسان پرداخته‌اند. در این راستا، امروزه در بررسی امور مربوط به انسان‌ها، روش‌های کیفی پژوهش، از اهمیت خاصی برخوردار هستند. محسن پور (۱۳۹۳)، سخن از روش‌های کیفی پژوهش مختص به امور انسانی به میان می‌آورد و تاریخ گسترش این رویکردهای گوناگون را به دو سه قرن اخیر نسبت می‌دهد. شاید بتوان گفت: گسترش روز افزون رویکردهای کیفی پژوهش و مقبولیت گسترده آن میان پژوهشگران حوزه‌های انسانی، ناشی از موج علم‌گرایی و اندیشه آزمایشگاهی / اثبات‌گرایانه و تجربی حاصل از آن بود که همه علوم گوناگون و از جمله علوم انسانی را در بر گرفت. حتی مفاهیمی که قابلیت بررسی تجربی و آزمایشگاهی نداشتند، هم زیر سلطه خویش گرفته و این مفاهیم را از معنای اصلی خویش تهی ساخت. ابراهیم زاده (۱۳۹۰) معتقد است: این موج از علم‌گرایی منجر به این شد که برخی اندیشمندان، سخن از بررسی آزمایشگاهی و تجربی روح انسان و دیگر مفاهیم معنوی به میان آوردند و شرط باور به وجود روح را لمس شدن این مفهوم زیر تیغ جراحی و بررسی تجربی و آزمایشگاهی آن دانستند. در مخالفت با این موج افراط گونه کمی‌گرایی و تجربی‌انگاری در حوزه‌های انسانی، رویکردهای کیفی پژوهش، گسترش روز افزون یافته و بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی را تحت تأثیر خویش قرار داد (گیون، ۲۰۰۸). در این میان، روش پژوهش قوم‌نگاری (منادی، ۱۳۸۶؛ فاضلی و طالبیان، ۱۳۹۱)، به عنوان یکی از اصلی‌ترین رویکردهای پژوهش کیفی در طول صد سال گذشته، طرفداران فراوانی یافته و از این جهت که بر اهمیت غیر قابل انکار انسان و امور وابسته به او، سخن به میان می‌آورد و بهترین روش شناخت این امور را بررسی از نزدیک آنها، از دید خود کنش‌گران آن می‌داند، مقبولیت گسترده‌ای در میان پژوهشگران کیفی یافته

است. امروزه پژوهش‌های کاربردی فراوانی همچون پژوهش نادری و بیات (۱۳۹۵)، نفیسی (۱۳۹۰)، ریلز (RileS) (۲۰۱۲)، کارسپکن و والفورد (Carspecken and Walford) (۲۰۰۱)، فریمن (Freeman) (۲۰۱۵)، لامبک (Lambek) (۲۰۱۶)، نیبورگ (Neiburg) (۲۰۱۶)، ایتانو و مویا (Iteanu and Moya) (۲۰۱۵)، اوزندوسکی (Uzendoski) (۲۰۱۲)، ژنگ (Zheng) (۲۰۰۹)، نسل (Nense) (۲۰۰۱) با استفاده از این روش، در زمینه‌های گوناگون همچون قوم‌نگاری آموزشی، انتقادی، تطبیقی، جامعه‌شناختی، جرم‌شناسی جنسی و... به کار گرفته شده است. در این راستا، وودز (Woods) (۲۰۰۵)، سخن از کاربرد بسیار گسترده این روش در حوزه پژوهش کیفی سخن به میان آورده، معتقد است: می‌توان قوم‌نگاری را پرکاربردترین روش کیفی، در طول سال‌های گذشته در انگلیس نامید. به عنوان نمونه، وی اشاره دارد که این روش پژوهشی، پس از کاربردهای فراوان در حوزه‌های علوم اجتماعی، فرهنگی و...، به حوزه آموزشی هم راه یافته و در سطحی گسترده در مدارس و دانشگاه‌های انگلیس و آمریکا مورد استفاده قرار گرفته است. شاهد آن، پیدایش مکتب شیکاگو در آمریکا و مکتب کمبریج در انگلیس در قوم‌نگاری است. قوم‌نگاری از آن جهت که به حضور فیزیکی پژوهشگر در میان سوژه‌های تحت بررسی و ارتباط نزدیک و دست اول برقرار کردن با آنها تأکید دارد، زمینه بررسی عمیق و موşkافانه مفاهیم انسانی را فراهم می‌سازد. این امر، همان چیزی است که مدنظر روش‌های کیفی بوده و اهمیت شایان آن مورد توجه اندیشمندان گوناگون قرار گرفته است. مثلاً مالینووسکی (Malinowski) (۲۰۰۵)، به عنوان یکی از پرآوازه‌ترین پژوهشگران قوم‌نگاری در طول صد سال گذشته، که خود به میان بومیان اقیانوسیه رفته و سال‌ها در میان آنها زندگی کرد، تا به شناختی کافی از زندگی و آداب رسوم آنها دست یابد، به این امر اشاره کرده می‌گوید: ضرورت مفاهیم انسانی آن را می‌طلبد که پژوهشگر خود به میان سوژه‌های مورد مطالعه خویش رفته، مدت زمانی را در میان آنها بگذراند تا بتواند به شناختی کافی و عمیق از آنها دست یابد و تصویری کلی از جامعه مورد بررسی فراهم سازد (مالینووسکی، ۲۰۰۵). در همین راستا، پژوهشگرانی همچون وودز (۲۰۰۵)، فرنا (۱۹۸۹)، فاضلی و طالبیان (۱۳۹۱)، و نادری و بیات (۱۳۹۵)، مدت زمانی در میان سوژه‌های خویش حضور فیزیکی داشته و از نزدیک به مطالعه آن پرداختند. در این نوشتار، با توجه به شرایط پیش آمده برای محقق برای حضور در کنیا، با توجه به تخصص و علاقه شخصی به نظام آموزش و پرورش و شیوه تعلیم و تربیت، سعی کرد در مدارس آنجا به تدریس پرداخته و از نزدیک نظام آموزشی آنها ارزیابی کند تا بتواند شناختی کافی از معلمان و دانش‌آموزان و نظام آموزشی آنها به دست آورد و دست به پژوهشی قوم‌نگارانه در میان آنها بزند. آنچه که در ادامه آورده خواهد شد، حاصل این حضور فیزیکی، در یکی از مدارس آفریقایی در کشور کنیا و نتیجه مشاهدات پژوهشگر و مشارکت گسترده وی، در فعالیت‌های روزمره مدرسه و تدریس در آنجا است.

قوم نگاری و فراز و فرود آن در تاریخ پژوهش علمی

ایمانی (۱۳۸۱)، پیرامون قوم‌نگاری و ریشه‌شناسی آن معتقد است: این روش دارای سابقه‌ای دیرینه است و پیش از این، با نام‌هایی همچون پژوهش میدانی و یا پژوهش کیفی شناخته مطرح بوده و به عنوان معادلی برای پژوهش‌های کیفی به کار می‌رفت. شیماهارا (Shimahara) (۲۰۰۵)، در مورد واژه شناسی «قوم نگاری» بیان می‌کند که این روش، ریشه در انسان‌شناسی داشته و از آن جهت، مطالعه فرهنگ و آداب و رسوم فرهنگی استفاده می‌شد. وی معتقد است که می‌توان گفت: *تیلور* نخستین کسی است که قوم نگاری به معنای امروزی و علمی آن را در سال ۱۹۲۹ به کار گرفته و پژوهش‌هایی بر اساس آن انجام داده است. ولی *خنیفر* و *مسلمی* (۱۳۹۶)، دیدگاه دیگری داشته و بر این باورند که نخستین بار این *گئورگ نیبور* آلمانی در سال ۱۸۱۰ بوده است که قوم نگاری را به معنای امروزی آن به کار گرفته، در پژوهش‌های خویش مورد استفاده قرار داده‌اند. *سیلورمن* (۲۰۰۱)، *اپل* و *مریسون* (۲۰۰۳) اشاره دارد که واژه «اسنوگرافی»، که معادل انگلیسی قوم نگاری است، از دو واژه «اسنو»، از ریشه فرهنگ و همچنین «گراف»، از ریشه نوشتن ساخته شده است. از این رو، اسنوگرافی به معنی نوشتن علمی و اجتماعی درباره فرهنگ‌ها خواهد بود. *همرسل* و *تکنیسون* (۲۰۰۷)، به مطالعه بنیان‌های فکری و روشی قوم‌نگاری پرداخته و ریشه آن را در مکتب‌های فکری همچون پدیدار شناسی، فلسفه زبان شناسی، هرمنوتیک و برخی رویکردهای نوین در علوم اجتماعی دانستند و بنیان‌های فکری و روشی خویش را از آن اخذ کردند. در ادامه این فرایند، *پل* و *مریسون* (Pole and Morrison) (۲۰۰۳) معتقدند: قوم نگاری به گونه‌ای انکار ناپذیر و امدار کارهای قوم انگارانه *مالینوسکی* است و قوم‌نگاری‌های صورت گرفته توسط این قوم‌نگار بزرگ لهستانی، در بین بومیان *اقیانوسیه* و سایر مکان‌ها، اثری شگرف بر قوم‌نگاری داشته است.

در مورد فراز و فرود قوم‌نگاری در طول تاریخ، می‌توان گفت: قوم نگاری را می‌توان یکی از قدیمی‌ترین رویکردهای پژوهش کیفی در نظر گرفت، به گونه‌ای که در تاریخ باستان و در کشورهایی مانند ایران و یونان باستان، از این روش استفاده شده و پژوهش‌هایی با استفاده از آن صورت گرفته است. *خنیفر* و *مسلمی* (۱۳۹۶)، می‌نویسند: *هروdot* مورخ مشهور یونانی، در پنج قرن پیش از میلاد هم از روش قوم نگاری استفاده کرده و به بررسی فرهنگ‌های گوناگون پرداخته است. آنها همچنین به *ابن بطوطه*، مورخ مشهور تونس‌ی هم اشاره داشته و او را یکی از نمونه‌های برجسته قوم نگاران در فرهنگ اسلامی می‌دانند. *حاج باقری* و همکاران (۲۰۱۰)، *تبریزی*، (۱۳۹۰)، اشاره می‌کند که *ناصر خسرو* در قرن چهار هجری و همچنین *بیهقی* در قرن پنجم هجری، دست به پژوهش‌های تاریخی با قوم نگاری زدند. در ادامه این فرایند، قوم نگاری در تاریخ معاصر و در طول چند صد سال گذشته، دوباره مورد توجه قرار گرفته و دگرگونی‌هایی را شاهد بوده است. به گونه‌ای که *پل* و *مریسون* (۲۰۰۳)،

معتقدند: قوم نگاری در تاریخ معاصر، به شدت تحت‌تأثیر چهره‌های همچون *مالینووسکی* قرار داشته است. کارهای قوم نگارانه وی در قرن ۱۹ و ۲۰ تأثیر گسترده‌ای بر قوم نگاری امروزمین داشته است. آنها همچنین معتقدند: پس از دگرگونی‌ها و فراز و فرودها، در میانه قرن بیستم و در طول دو دهه بیستم و سی ام این قرن، مکتب شیکاگو در آمریکا شکل گرفت که نوآوری‌هایی در قوم نگاری ایجاد کرد و آن را از چارچوب‌های محدود کننده رها ساخته، به میان مرتبط‌ترین سوژه‌های مورد نظر برای پژوهش برد؛ زیرا دست اندرکاران این مکتب، بر این باور بودند که لزوماً نیازی نیست قوم نگاری در میان بومیانی، هزاران کیلو متر دور از ما صورت گیرد، بلکه می‌توان آن را در شهرهای خودمان و در محل‌هایی که خود زندگی می‌کنیم، انجام داد و با رفتن به میان سوژه‌های مرتبط دست به کار قوم نگاری زد. بر چنین اساسی، آنها به میان بزهکاران، دزدها، معتادان، حاشیه نشین‌ها و حتی فاحشگان خیابانی رفته و ضمن برقراری ارتباطی نزدیک با آنها و کسب اعتماد آنان، دست به انجام کارهای بزرگ قوم‌نگاری زدند، به گونه‌ای که بکر (۱۹۹۵، منادی، ۱۳۸۶)، با استفاده از مکتب شیکاگو در قوم نگاری، به بررسی پیچیده‌ترین موضوعات همچون معتاد شدن نوازندگان بزرگ همچون نوازندگان موسیقی جاز پرداخت و اثر معروف خویش با نام *حاشیه روها* را با این روش نگاشت.

شاخصه‌های اصلی قوم نگاری

در اینجا می‌توان به برخی از اصلی‌ترین ویژگی‌ها و مفاهیم این روش اشاره کرد. گیون (Given) (۲۰۰۸)، که اثری بزرگ و تأثیرگذار پیرامون روش‌های کیفی نگاشته و در آن بیش از صدها روش کیفی را مدنظر قرار داده است، معتقد است: ارائه تصویری کلی و بزرگ از جامعه مورد بررسی و سوژه‌های آن، یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های قوم نگاری است. بر این اساس، پژوهشگر باید بتواند تصویری کلی از جامعه‌ای که در آن حضور دارد، ارائه کند تا خواننده بتواند با دریافت این تصویر کلی، بودن در آن جامعه را برای خویش تصویر کند و بدون آنکه در آن جامعه حضور فیزیکی داشته باشد، شناختی نسبتاً کلی از آن به دست آورد. این نکته مدنظر *پل و مریسون* (۲۰۰۳) هم بوده و آنها هم بدین موضوع اشاره دارند که قوم‌نگاری باید بتواند تصویری کلی و بزرگ از جامعه مورد مطالعه خویش ارائه کند (*پل و مریسون*، ۲۰۰۳).

یکی دیگر از ویژگی‌های اصلی قوم‌نگاری، زمینه‌گرایی و وابستگی آن، به زمینه‌ای است که پژوهش در آن انجام می‌شود. به عبارت روشن‌تر، قوم‌نگاری پژوهشی است که وابسته به زمینه و جامعه‌ای است که در آن انجام می‌شود و عمومیت بخشی و همگانی‌سازی یافته‌های قوم‌نگاری، باید بسیار به دقت انجام شود تا از تسری نتایج این پژوهش‌ها، به سایر زمینه‌های غیرمرتبط خودداری شود. در این راستا، *فرنا* (۱۹۸۹)، که پژوهشی قوم‌نگارانه و

بسیار معروف در میان قبایل عراقی انجام داده و جامعه عراق پس از جنگ جهانی دوم را مورد بررسی خویش قرار داده است، بارها در یافته‌های خویش بر این موضوع تأکید دارد که یافته‌های این پژوهش، در یکی از قبایل عراقی صورت گرفته و وابسته به این قبیله است. وی، که بیش از دو سال در میان افراد این قبیله زیسته و همچون یکی از زنان این قبیله رفتار می‌کرد، توصیفی بسیار جزئی و دقیق از مردمان این قبیله عراقی فراهم کرده و در زمینه پژوهش خویش غوطه‌ور شده و از تسری نتایج خویش، به کل جامعه عراق خودداری می‌کند.

یکی دیگر از اصلی‌ترین ویژگی‌های قوم‌نگاری، تجربه دست اول در این روش پژوهش و ارتباط مستقیم برقرار کردن با افراد جامعه مورد بررسی است. در قوم‌نگاری، فرض بر آن است که پژوهشگر خود به میان سوره‌ها رفته، با آنها ارتباط مستقیم و رو در رو برقرار می‌کند تا بتواند به اطلاعاتی دقیق و ناب دست یابد و از دست نخورده بودن و خلوص اطلاعات و داده‌های خود مطمئن شود. مالینووسکی (Malinowski) (۲۰۰۵)، بدین مفهوم اشاره داشته، می‌گوید: ضرورت اجتناب ناپذیر این تجربه دست اول بوده است که وی را به میان قبایل اقیانوسیه می‌کشاند و موجب می‌شود که وی به دنبال راهی برای برقراری ارتباط دست اول با بومیان این قبیله بگردد و تلاش کند تا همچون یکی از افراد این قبایل زندگی کند تا بتواند بودن در قالب شخصیت آنها را درک کند و معنای مدنظر آنها از محیط اطرافشان را دریابد. از این رو، وی به یادگیری زبان بومیان این قبایل می‌پردازد و در توصیف‌های خویش، از امور جاری در این قبایل، همان واژه‌ها و مفاهیم مدنظر بومیان قبیله را به کار می‌گیرد تا بر دست اول بودن و ناب بودن تجربه و پژوهش خویش بیافزاید.

یکی دیگر از ویژگی‌های شاخص قوم‌نگاری، که این روش را از دیگر روش‌های کیفی متمایز می‌سازد، توجه فراوان آن به مفاهیم و اموری است که شاید در سایر رویکردهای پژوهش مورد توجه چندانی قرار نگیرند. مثلاً کاریگان (۱۹۷۶؛ وودز، ۲۰۰۵) می‌نویسد: مفهومی به ظاهر بی‌اهمیت همچون دست نگاه داشتن و انجام ندادن چیزی، می‌تواند معنایی عمیق و ژرف در نهان داشته باشد و اطلاعات فراوانی درباره دانش آموز و افکار و اندیشه‌های درون ذهن وی به پژوهشگر بدهد (کاریگان ۱۹۷۶، به نقل از وودز، ۲۰۰۵). وی، همچنین به خوابیدن و بی‌تفاوت بودن هم اشاره دارد که می‌تواند اطلاعات فراوانی درباره کلاس درس و آنچه که در این کلاس‌ها می‌گذرد را در پی داشته باشد. در همین راستا، پل و مریسون (۲۰۰۳) می‌نویسند: قوم‌نگاران برجسته و تیزهوش، هیچ یک از اطلاعات مفید را دور نیانداخته، مفاهیم به ظاهر غیر مرتبط را هم در نظر داشته‌اند تا بتوانند اطلاعاتی کافی درباره موضوع مورد پژوهش خود کسب کنند. آنها مثلاً اشاره دارند که سنگ‌های کف یک اداره، میزان دستکاری اشیای موجود در یک موزه، اشیاء و آثار نهاده شده روی بُرد یک مدرسه و بسیاری از مفاهیم دیگر، می‌توانند معانی عمیقی در بر داشته که نباید از کنار آنها به سادگی

گذشت. پژوهش قوم‌نگاری می‌طلبد که این مفاهیم به صورتی دقیق و مشکافانه مورد بررسی قرار گیرند تا داده‌هایی عمیق درباره آن جامعه کسب گردد.

قوم‌نگاری مدارس کنیایی

در این بخش، معرفی اجمالی نظام آموزشی کنیا برای ورود به قوم‌نگاری مدرسه نور ضروری می‌باشد. نظام آموزشی این کشور، که متشکل از دو سطح ابتدایی، و دبیرستان می‌باشد، از نظام‌های آموزشی کشور های غربی الگو برداری شده است. کودکان پیش از ورود به کلاس اول ابتدایی وارد مدارس پیش دبستانی شده و آمادگی لازم را برای ورود به کلاس اول ابتدایی کسب می‌کنند و سپس، به صورت جدی وارد دوره ابتدایی می‌شوند. دوره ابتدایی مدارس کنیایی، از شش سال تشکیل شده است و دانش آموزان پس از این شش سال، وارد دوران دبیرستان می‌شوند. وزارت آموزش و پرورش کشور کنیا، دارای مشکلات مالی است. از این رو، توان پوشش سراسری و فراهم کردن آموزش ابتدایی رایگان برای همه را در اختیار ندارد. بنابراین، کشورها و مؤسسات آموزشی و فرهنگی خارجی زیادی در کنیا حضور یافته و هر یک، با فراهم کردن حمایت‌های مالی لازم، به تأمین مالی یکی از مدارس می‌پردازند و آموزش دانش آموزان دوران ابتدایی و دبیرستان را بر عهده می‌گیرند. در این میان، کشور های اروپایی و آمریکای شمالی، حضوری عمده داشته و مؤسسات فرهنگی و آموزشی فراوانی در کنیا دایر کرده‌اند و به اداره مدارس گوناگون مشغول هستند. بنابراین، یکی از اصلی‌ترین راه‌های تأمین مالی و اداره کردن مدارس ابتدایی و دبیرستان در کشور کنیا، بهره‌گیری از کمک‌های خارجی و حضور وابستگان آنها در این مدارس است.

می‌توان گفت: مدیریت متمرکز در نظام آموزشی کنیا در جریان است و بر اساس آن، برنامه‌ریزی‌ها از بالا و در سطح وزارت آموزش و پرورش انجام شده و به سطوح پایین‌تر مدیریتی ابلاغ می‌شوند. مدارس شهری و روستایی و مدیران آنها، ملزم به پیروی از برنامه‌های تهیه شده در سطح وزارتی و بالا دستی هستند. بر این اساس، کتاب‌های درسی و مواد آموزشی هم در سطوح بالا دستی تهیه می‌شوند و به سطوح پایین‌تر ابلاغ می‌شوند تا به اجرا گذاشته شوند. همین امر موجب شده شباهت‌های فراوانی میان مدارس گوناگون در شهر ها و روستاهای کنیایی مورد مشاهده قرار گیرد و مدیریتی متمرکز بر آنها اعمال شود. افراد و مؤسسات علمی و فرهنگی خارجی، که به دنبال کمک‌های مالی به مدارس کنیایی هستند و هر یک، حمایت مالی مدرسه ای را می‌پذیرند، زیر نظر دولت مرکزی به این کار پرداخته و در همکاری با دولت مرکزی و نمایندگان محلی آنها، اقدام به ارائه کمک‌های مالی خود می‌کنند؛ بدین صورت که هر از چند گاهی، نمایندگان دولت مرکزی برای بازدید از مدارس آمده و به ارزیابی امور می‌پردازند.

معلمان مدارس، با کمک دولت مرکزی و زیر نظر دولت، به مدارس ابتدایی و دبیرستان جذب می‌شوند و از حقوق دولتی برخوردار هستند. ولی معلمانی که برای مدرسی تدریس می‌کنند که با کمک‌های مالی خارجی اداره می‌شوند، از حقوق دولتی برخوردار نبوده، و حقوق دریافتی این دسته از معلمان، مقداری کمتر از معلمانی است که زیر نظر مدارس دولتی به تدریس مشغول هستند. بنابراین، هر چند که شباهت‌های فراوانی میان مدارس گوناگون در سطح کشور کنیا دیده می‌شود، ولی برخی تفاوت‌ها میان مدرسی که کاملاً دولتی هستند و آن دسته از مدرسی که با کمک‌های خارجی و نظارت دولت اداره می‌شوند، دیده می‌شود که این تفاوت‌ها، روی شرایط رفاهی معلمان هم تأثیر گذار می‌باشد. علاوه بر آن، زندگی تحصیلی دانش‌آموزان را هم تحت‌تأثیر خود قرار می‌دهد که در ادامه این مقاله به آنها اشاره می‌شود.

قوم نگاری مدرسه نور در روستای اوریری کنیا

قوم نگاری واقعی و ناب در شرایطی است که پژوهشگر خود به میانه میدان رفته و از نزدیک شاهد رویدادها، اعمال و رفتار انسان‌ها، نوع روابط میان آنها و روابط آنها به دنیای اطراف، کنش و واکنش‌های صورت گرفته در میان افراد جامعه و شیوه معنا بخشی به پدیده‌های گوناگون باشد و تجربه‌ای دست اول و خالص، از پدیده‌های مورد بررسی خویش به‌دست آورد. در این راستا، پژوهشگر این نوشتار هم به میانه میدان رفته و با حضور در یکی از روستاهای کنیا با نام اوریری و در مدرسه معروف آن، به پژوهش میدانی پرداخته و در جریان ارتباطی بسیار نزدیک با معلمان و دانش‌آموزان، مدیران و گردانندگان مدرسه، حامیان مالی آن، اهالی روستا و حتی روستاهای اطراف به انجام پژوهش قوم نگارانه خویش پرداخته است. وی ضمن تدریس در کلاس‌های این مدرسه، شناختی جامع نسبت به پدیده‌های جاری در این مدرسه فراهم کرده است. منادی (۱۳۸۶) می‌نویسد در نگاهی کلی و بر اساس میزان مشارکت پژوهشگر در میدان پژوهش، می‌توان به دو گونه اصلی مشاهده کننده کامل و مشاهده کننده شرکت کننده اشاره کرد؛ شیوه نخست، ناظر بر مشاهده‌گری صرف پژوهشگر بدون دخیل شدن در امور است که در آن، پژوهشگر فاصله خویش از پدیده‌ها را حفظ کرده و صرفاً مشاهده کننده آنهاست. ولی در شیوه دوم، پژوهشگر میزان مشارکت خویش را به شدت افزایش داده و در فرایند پدیده‌ها درگیر می‌شود و حتی در صورت لزوم، خود به بخشی از کنش و واکنش‌های صورت گرفته در میدان پژوهش بدل می‌شود، تا بتواند شناختی بهتر و جامع‌تر از آنها به دست آورد. لازم به یادآوری است که در این پژوهش حاضر، پژوهشگر از روش مشاهده‌گر شرکت کننده استفاده کرده است و ضمن تدریس در این مدرسه، در خوابگاه‌های دانش‌آموزان دختر و پسر حاضر شده، روزها و شب‌ها را با آنها سپری کرده، با آنها به حل کردن مسائل و انجام فعالیت‌های کلاسی پرداخته است، در مراسم‌های آنها و

اهل روستا حاضر شده است. در شادی‌ها و سوگواری‌های آنها مشارکت جسته و در جریان ارتباطی بسیار نزدیک، به خصوص با دانش‌آموزان، جویای مشکلات و دغدغه‌های آنها شده است تا بتواند شناخت کافی از مسائل و مشکلات آنها به دست آورد.

نبود آموزش رایگان در کشور کنیا

یکی از شاخصه‌های اصلی شناخت نظام آموزش ابتدایی و دبیرستان کنیا، توجه به فقدان آموزش رایگان در سراسر این کشور است. از آنجایی که دولت مرکزی، از توان مالی لازم برای پوشش سراسری مدارس کنیایی برخوردار نیست، آموزش رایگان در این کشور وجود ندارد. برخی مدارس، در کنار کمک‌های مالی خارجی، از خانواده دانش‌آموزان هم کمک مالی دریافت کرده و با حمایت مالی مؤسسات و خانواده‌ها به اداره امور مشغول هستند. این امر، شکلی خاص و منحصر به فرد، به مدارس ابتدایی و دبیرستانی کنیا داده است و موجب شده است که مدارس در سراسر نقاط این کشور وجود نداشته باشند. برخی از شهرهای کوچک و روستاها از کمبود مدرسه رنج ببرند. بر همین اساس، برخی مدارس شاهد حضور انبوه دانش‌آموزان از روستاهای اطراف می‌باشد. همین شرایط موجب آن می‌شود که در کنار برخی از این مدارس، خوابگاه‌هایی هم تدارک دیده شده تا دانش‌آموزانی که از راه‌های دور آمده و توان بازگشت به خانه‌های خویش را ندارند، در طول هفته در مدرسه بمانند. این، یکی از پدیده‌های شکل گرفته در نظام آموزشی کنیا می‌باشد که عدم تأمین مالی صد در صد مدارس توسط دولت مرکزی، شکلی خاص به این مدارس بخشیده و موجب شکل‌گیری زندگی خوابگاهی در بسیاری از این مدارس می‌شود.

امکان گسترده حضور خارجی‌ها در مدارس کشور کنیا

بر اساس آنچه اشاره شد، مشکلات مالی مدارس کنیایی موجب شده است که زمینه حضور برای کشورهای خارجی و افراد علاقمند در این مدارس فراهم شود و مدارس کنیایی درب‌های خود را به روی افراد علاقمند از سایر کشورها باز کنند و زمینه‌ای فراهم آورند که معلمان و سایر افراد علاقمند بیرون از این نظام آموزشی، بتوانند در آن حضور یافته و ضمن کمک به کادر آموزشی، به تجربه اندوزی و تشریک تجارب بپردازند. همین شرایط، حضور محقق در این مدارس را آسان‌تر کرده و زمینه لازم برای کسب تجربه و مشاهده از نزدیک نظام آموزشی کنیا را، برای محقق فراهم کرده است. محقق به عنوان یکی از استادان دانشگاهی ایران، در این مدرسه حضور یافته و همین امر هم، زمینه آسان‌تر پذیرش وی در میان معلمان و دانش‌آموزان را فراهم آورده است. وی هم از این فرصت استفاده کرده و تا جای ممکن، به برقراری ارتباطی نزدیک با معلمان و دانش‌آموزان پرداخته بود تا بتواند اطلاعات بهتر و مفیدتری درباره مدرسه کسب کند.

تأمین مالی مدرسه نور اوریری

این مدرسه ابتدایی، که در روستایی با نام اوریری در نزدیکی مرزهای کنیا و تانزانیا واقع شده است، توسط تأمین کنندگان مالی از کشور آمریکا اداره می‌شود. این تأمین کنندگان مالی، وجوه حمایتی خویش را به صورت ماهانه در اختیار مدیر اصلی این مدرسه قرار می‌دهند. مدیر مدرسه، که در شهری دورتر از این روستا قرار دارد، به صورت هفتگی و ماهانه از مدرسه بازدید می‌کند و حمایت مالی از مدرسه و مدیریت آن را بر عهده دارد. تأمین کنندگان آمریکایی این مدرسه، یک فرد آمریکایی را به عنوان نماینده در این مدرسه قرار داده تا وی پیگیر امور باشد و با مدیریت اصلی، در ارتباط باشد. این فرد آمریکایی، که با کودکان ارتباط نزدیکی داشته و از روابط عاطفی نسبتاً خوبی با دانش‌آموزان برخوردار می‌باشد، با مدیریت هم در ارتباط بوده و در صورت لزوم، راه ارتباطی آمریکایی‌ها و این مدرسه می‌باشد. این مدرسه، جایگاهی مرکزی در این منطقه داشته و موجب شده است که مردم روستاهای اطراف هم، فرزندان خود را برای علم آموزی روانه این مدرسه سازند. بر این اساسی، این مدرسه دارای خوابگاه هم بوده و برخی از دانش‌آموزان دختر و پسر، پس از پایان مدت زمان مدرسه، به خوابگاه خود در کنار مدرسه می‌روند و شب را در آنجا به سر می‌برند.

نظام اداری مدرسه نور اوریری

نظام اداری مدرسه نور، از نظام اداری وزارت آموزش و پرورش این کشور تبعیت کرده و هر چند که برخی مؤسسات آمریکایی به تأمین مالی آن می‌پرداختند، ولی مدرسه نور همچنان زیر نظر و با مدیریت وزارت آموزش و پرورش به کار خود ادامه می‌داد. این مدرسه، فعالیت خویش را در چند کلاس محدود آغاز کرده و به مرور، آن را گسترش داده است. دانش‌آموزانی از پیش دبستانی تا پایه ششم ابتدایی را در کلاس‌های خود جای داده است. مدرسه نور، دارای هفت کلاس بود که هر یک از پایه‌ها در کلاس مجزا به یادگیری مشغول بودند. هزینه‌های تحصیل، بخشی از سوی مدرسه (با حمایت آمریکایی‌ها) و بخشی دیگر توسط والدین دانش‌آموزان تأمین می‌شود. به عبارت دیگر، تحصیل در این مدرسه کاملاً رایگان نبوده؛ والدین باید تأمین بخشی از هزینه‌ها را عهده‌دار شوند.

برخی مشکلات اجرایی در مدرسه نور اوریری

مشاهده‌های صورت گرفته و مصاحبه‌های انجام شده با اسپانسرها، مدیران و دست‌اندرکاران امور آموزشی این مدرسه، به علاوه والدین دانش‌آموزان در روستاهای اطراف مدرسه، بیانگر این است که کمبود فضای آموزشی و خوابگاهی برای اسکان دانش‌آموزانی که از روستاهای اطراف به این مدرسه می‌آیند، یکی از اصلی‌ترین مشکلات مدرسه نور است. در صورتی که فضا و بودجه کافی در اختیار بود، این مدرسه می‌توانست افراد بیشتری را تحت

پوشش خود قرار دهد. همچنان که در جریان بازدید از روستای اوریری و روستاهای اطراف، مشاهده شد که خانواده‌های فراوانی در لیست انتظار مدرسه قرار دارند تا بتوانند فرزندان خویش را به این مدرسه ابتدایی بفرستند و شاهد علم‌آموزی فرزندان خویش باشند. ولی به دلیل مشکلاتی همچون کمبود فضا و بودجه و...، چنین امکانی مقدور نبود. دانش‌آموزان غذای ناهار خود را می‌آوردند و تا ساعت سه بعد از ظهر در مدرسه بودند. ولی آن دسته از دانش‌آموزان، که در خوابگاه مدرسه ساکن بودند، در ساعت ده صبح به خوردن صبحانه و بعد از ظهر به خوردن ناهار، به خوابگاه مراجعه می‌کردند. همچنین، برای زنگ ورزش دانش‌آموزان زمین بازی مناسبی تهیه شده بود تا دانش‌آموزان بتوانند در زنگ‌های تفریح و ورزش از آن استفاده کنند.

معلمان مدرسه نور اوریری

معلمانی که در این مدرسه حضور دارند، غالباً از همین روستا و یا روستاهای اطراف هستند که احساس مسئولیت در مقابل فرزندان، آنها را به این مدرسه کشانده است؛ زیرا آنان در جریان مصاحبه‌های صورت گرفته بدین امر اشاره داشتند که میزان دریافتی آنها در مقایسه با مدارس دولتی بسیار پایین است؛ آنها نصف حقوق مدارس دولتی را دریافت می‌کنند. ولی آن چیزی که آنها را به ادامه کار امیدوار می‌کند، ضرورت حضور در کنار دانش‌آموزان و کمک به علم‌آموزی دانش‌آموزان این روستا و روستاهای اطراف است. هر یک از معلمان، دارای تخصصی ویژه بوده و به صورت ساعتی، وارد کلاس‌های گوناگون می‌شدند. معلمان این مدرسه، بر خلاف معلمان برخی دیگر از مدارس، که مورد مشاهده قرار گرفته بودند، پس از اتمام تدریس خویش، در بعد از ظهر به منازل خویش مراجعه کرده، و ارتباط آنها با دانش‌آموزان پایان یافته تلقی می‌شد تا اینکه روز تحصیلی دیگر آغاز شود معلمان دوباره به مدرسه مراجعه کنند و تدریس خویش را از سر گیرند. در این مدرسه، مکانی مخصوص معلمان ترتیب داده شده بود تا دور هم نشسته، ضمن استراحت به همفکری و هم‌اندیشی دربارهٔ مدرسه و فعالیت‌های رایج در آن بپردازند و بتوانند به صورتی مفیدتر به اداره مدرسه و کلاس‌های خویش مشغول شوند. پژوهشگر، با ارتباط نزدیکی که با معلمان برقرار می‌ساخت، از آنها اجازهٔ حضور در سر کلاس‌های درس را می‌گرفت و پس از هماهنگی‌های انجام شده، به کلاس‌های درس گوناگون رفته و با تمامی دانش‌آموزان در پایه‌های گوناگون تحصیلی ارتباط برقرار می‌کرد.

دانش‌آموزان مدرسه نور اوریری

دانش‌آموزان، هسته اصلی این مدرسه به شمار می‌رفتند که از خانواده‌های روستایی با زمینه‌های مذهبی، قومی، نژادی گوناگونی تشکیل شده بودند و غالباً از طبقه متوسط رو به پایین بودند. این مدرسه، بیش از چهارصد دانش

آموز را در خود جای داده بود که حداقل چهل تن از آنها، شب‌ها هم در خوابگاهی در کنار مدرسه اسکان یافته بودند و شاید ماه‌ها از خانواده‌های خویش دور بودند. دانش‌آموزانی که در خوابگاه‌ها اسکان داشتند، آن دسته از دانش‌آموزانی بودند که یا از روستاهای دور می‌آمدند و امکان رفت و آمد هر روزه به منزل خویش را نداشتند و یا اینکه جزو دانش‌آموزان بی‌سرپرست و بدسرپرست بودند و مکانی مناسب برای بازگشت به منزل نداشتند. پژوهشگر، در طول مدت تدریس و ارتباط خود با این دانش‌آموزان تلاش کرد که به لایه‌های پنهان زندگی آنها نفوذ کرده، اطلاعاتی پیرامون آنها به دست آورد و از علت یا علت‌های احتمالی پیدایش وضع موجود، برای برخی از آنها آگاه گردد. برخی از این دانش‌آموزان، جزو کودکان خیابانی بوده که بر اثر روابط جنسی نامشروع در شهرهای اطراف پدید آمده‌اند و توسط مدیران مدرسه اوربیری در اینجا اسکان داده شده بودند تا ضمن سرپناه ایجاد کردن برای آنها، زمینه علم‌آموزی و ساختن آینده‌ای بهتر توسط آنها هم فراهم شود. پژوهشگر، پس از تعطیلی مدرسه در عصرها، شب‌ها و در روزهای تعطیل، به میان این دسته از دانش‌آموزان خوابگاهی رفته و در جریان ارتباطی نزدیک و دست‌اول به کسب اطلاعات از زندگی، افکار و اعمال و فرایند دانش‌اندوزی آنها می‌پرداخت و در انجام تکالیف روز بعد به آنها کمک می‌کرد. در جریان این مراودات بین پژوهشگر و برخی از این دانش‌آموزان، رابطه عاطفی بوجود آمده بود و آنها با پژوهشگر رابطه مناسبی داشتند و به تمامی سؤالات پاسخ می‌دادند. حتی برخی از آنها، در زمان فراغت خویش از دوستان خود جدا شده و به محل اسکان پژوهشگر می‌آمدند تا زمان فراغت خویش را با وی سپری کنند. در واقع، این دسته از دانش‌آموزان به روابط انسانی اهمیت زیادی داده و خوش اخلاقی و ارتباط نزدیک معلم با خود را یکی از ویژگی‌های مثبت و ضروری معلم می‌دانستند. این امر، با نتایج حاصل از پژوهش وودز (۲۰۰۵) و همچنین مارش و همکاران (از وودز، ۲۰۰۵) همخوانی دارد؛ زیرا نتایج پژوهش‌های آنها در کشورهایی مانند انگلیس و در سر کلاس‌های این کشور، نشان داد که معلم خوب و توانا از نظر دانش‌آموزان این کشور، معلمانی هستند که خوش اخلاق بوده و به برقراری ارتباطی نزدیک با دانش‌آموزان بپردازند و راه ارتباطی آنها با دانش‌آموزان باز باشد و شخصیت خویش را به چارچوب محدود کلاس‌های درس محدود ننمایند.

یکی از نقاط قوت مشاهده شده در رفتار و دانش‌اندوزی دانش‌آموزان کنیایی در سراسر این کشور، تسلط قابل قبول آنها بر زبان انگلیسی بوده است، به گونه‌ای که دانش‌آموزان از پیش دبستانی با انگلیسی آشنا می‌شوند و در سال دوم ابتدایی، می‌توانند به انگلیسی سخن بگویند و مشکلات خویش را برطرف سازند. از این رو، کتاب‌های ابتدایی آنها به زبان انگلیسی نگاشته شده است و از همان روزهای نخستین علم‌آموزی در مدرسه، تحت آموزش زبان انگلیسی قرار می‌گیرند. آنان برای فهم مطالب کتاب درسی باید انگلیسی بدانند تا بتوانند با متون نگاشته شده کتاب‌های خویش ارتباط برقرار سازند. همین امر موجب شده است که سطح سواد انگلیسی در سراسر کشور کنیا و

مدارس و دانشگاه‌های این کشور، سطح بسیار قابل قبولی داشته باشد. محقق در برقراری ارتباط با دانش‌آموزان و مردم عادی این کشور کمترین مشکل احتمالی را داشته باشد. همین امر انجام تحقیق سر کلاس‌های درس و در شهرها و روستاهای مختلف این کشور را آسان‌تر کرده، امکان برقراری ارتباط با بومی‌ها را که یکی از اصلی‌ترین زوایای تحقیق‌های قوم‌نگارانه تلقی می‌شود، آسان‌تر کرده است. برقراری ارتباط با افراد بومی و امکان سخن گفتن با آنان و شنیدن بی‌واسطه نقل قول‌های آنها، یکی از اصلی‌ترین نکات مدنظر در پژوهش‌های کیفی می‌باشد و بارها مورد اشاره افراد بزرگ در حوزه انسان‌شناسی و قوم‌نگاری قرار گرفته است. مثلاً مالینووسکی (۲۰۰۵) اشاره دارد، زمانی که به میان بومیان تحقیق خویش می‌رفته است، یک مترجم به همراه داشته تا بتواند با بومی‌ها ارتباط برقرار کند، ولی رفته رفته و با مشاهده مشکلات فراوان برقراری ارتباط با بومی‌ها، به این نکته پی‌برده است که باید خود بتواند به ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با جامعه تحقیق خویش بپردازد و خود به صورت مستقیم، با آنها به گفتگو، بحث و تبادل نظر وارد شود و بدین ترتیب، به عمق معانی موجود در کلام و رفتار آنها پی‌برد. بر چنین اساسی، وی اشاره کرده است که زبان آموزی را در پیش گرفته و پس از مدتی به زبان بومیان تحقیق خویش آشنا شده و موفق شد که به زبان خود آنها با آنها گفتگو کرده، بسیاری از معانی پنهان در رفتار و کنش آنها را کشف کند و به بهترین نتایج ممکن دست یابد.

همین امر در این تحقیق هم صدق کرده و محقق با استفاده از زبان انگلیسی، که زبان رایج و رسمی بومیان مدرسه اوریری تلقی می‌شده است، با ارتباط با آنها پرداخته است و بر چنین اساسی، موفق شده است که اطلاعات خوبی درباره زندگی آنها به دست آورده و زوایای مختلف زندگی اجتماعی و خصوصی آنها را مورد مشاهده و بررسی خود قرار دهد.

ارتباط در هم پیچیده و به هم پیوسته مدرسه نور با محیط اطراف آن

مالینووسکی (۲۰۰۵)، به عنوان یکی از معروف‌ترین و مشهورترین قوم‌نگاران قرن بیستم، در اثر بسیار بزرگ خویش، که حاصل سال‌ها پژوهش میدانی و ارتباط دست اول با بومیان قبیله‌ای در اقیانوسیه است، اشاره دارد که یکی از ملاک‌ها و معیارهای اصلی انجام قوم‌نگاری خوب، پرداختن به همه ابعاد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... محیطی است که پژوهش در آن انجام می‌گیرد؛ زیرا این ابعاد به شدت با هم گره خورده‌اند و بر روی هم تأثیر گذارند و جدا کردن آنها از هم و بررسی تک تک آنها، منجر به شکاف موضوعی و از هم گسیخته شدن موضوع پژوهش می‌شود (مالینووسکی، ۲۰۰۵). در این زمینه، این پژوهش، این نکته را مدنظر داشته و در جریان آن تلاش شده است که موضوعات را در کنار هم دیده و مورد بررسی قرار دهد تا از شکاف موضوعی دوری شود.

قوم نگاری صورت گرفته در مدرسه نور اوریری کنیا، بیانگر این است که محیط اطراف این مدرسه، یعنی همان روستای اوریری و روستاهای اطراف به شدت روی جو مدرسه و کنش و واکنش‌های صورت گرفته در آن مؤثر است و مدرسه را بدون در نظر گرفتن محیط اطراف، نمی‌توان به خوبی مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. همانگونه که اشاره شد، محیط مدرسه اوریری، با محیط اطراف آن در ارتباطی نزدیک قرار داشت و از محیط پیرامون خویش متأثر بود. شرایط مالی و فقر و ثروت والدین دانش‌آموزان، به صورت کامل در مدرسه قابل مشاهده بود و از روی پوشش دانش‌آموزان، وسائلی که با خود به همراه می‌آوردند، خوراکی‌هایی که مورد استفاده قرار می‌دادند و همچنین، رفتاری که از خود آشکار می‌کردند، قابل پیش‌بینی بود. از سوی دیگر، پدیده‌های مثبت و منفی‌ای که در روستا و یا روستاهای اطراف جریان داشت، تأثیر خویش را بر مدرسه گذاشته و آثار آن قابل مشاهده بود. همان طور که اشاره شد، برخی از این دانش‌آموزان خوابگاهی جز کودکان سر راهی و حاصل روابط نامشروع والدین آنها بود، اما مدیران مدرسه و حامیان و اهالی روستا خود را در مقابل آنها مسئول دانسته و تلاش می‌کردند که زمینه‌های رشد و تعالی آنها را فراهم سازند. می‌توان گفت: محیط مدرسه در ارتباطی توأمان و عمیق و در هم پیچیده با محیط اطراف خویش قرار داشت که این ارتباط، کنش و واکنش‌های صورت گرفته در درون مدرسه و کلاس‌های درس را تحت‌تأثیر خویش قرار می‌داد و فرهنگی خاص و وابسته به زمینه این محیط را بر مدرسه حاکم می‌کرد که این فرهنگ، متفاوت از فرهنگ سایر مدارس و روستاهای اطراف بود.

نتیجه‌گیری

«قوم‌نگاری»، که یکی از رویکردهای اصلی پژوهش کیفی محسوب می‌شود، دارای ویژگی‌های خاص خویش است که آن را از سایر روش‌های کیفی متمایز می‌سازد و جایگاهی ویژه بدان می‌بخشد. این روش پژوهش کیفی، پژوهشگر را به میانه میدان برده و او را به بخشی از میدان پژوهش بدل می‌کند و زمینه ارتباط بسیار نزدیک، دست اول، ناب و دست نخورده وی با موضوعات مورد پژوهش را فراهم می‌آورد. با استفاده از این روش پژوهش، فرد می‌تواند به عمیق‌ترین لایه‌های زندگی افراد و پدیده‌های مورد بررسی نفوذ کرده، از نزدیک آنچه را که زیر پوست ظواهر امور جریان دارد، ببیند. قوم‌نگاران برجسته‌ای همچون مید، فرنا، مالینووسکی، وایت و... با استفاده از قابلیت‌های خاص این روش پژوهشی، موفق شدند به لایه‌های بسیار زیرین و پنهان جوامع تحت بررسی خویش وارد شوند و پدیده‌هایی را مورد بررسی قرار دهند که از نگاه دیگر پژوهشگران پوشیده می‌ماند. مثلاً فرنا (۱۹۸۶)، که قوم نگاری زنان عراقی در دوران پس از جنگ جهانی دوم را مورد بررسی خویش قرار داد، با پوشیدن لباس محلی زنان قبیله بود که موفق شد به لایه‌های پنهان زندگی آنها دسترسی پیدا کند و موضوعاتی را مورد بررسی

خویش قرار دهد که هیچ گاه به روی دیگر پژوهشگران گشوده نمی‌شود. وی با پوشیدن لباس محلی زنان و زدن پوشیه روی صورت، پی برد که این گونه از پوشش زنان قبیله نه تنها محدودیتی برای آنها پدید نمی‌آورد، حتی این امکان را برای زنان فراهم می‌آورد که به صورتی ناشناس در روستا رفت و آمد داشته باشند و به مکان‌هایی ورود کنند که هر کسی توان وارد شدن به آنها را ندارد. فرنا، حتی بدین نکته پی برد که به دلیل مزیت‌های این پوشش در مخفی نگاه داشتن هویت فرد، برخی مردان قبیله هم از این پوشش استفاده می‌کنند تا از دست نیروهای امنیتی فرار کرده و یا به مکان‌هایی وارد شوند که امکان ورود برای آنها فراهم نیست. همچنین، وونز (۲۰۰۵) هم اشاره دارد که با استفاده از قوم‌نگاری بوده است که کشف بسیاری از نارسایی‌های کلاس درس و مشکلاتی که بر سر راه ارتباط درست معلم و دانش آموز قرار داشته است، برای پژوهشگران فراهم شده، آنها را قادر به نفوذ در زیر لایه‌های پنهان کلاس درس می‌کرد. بر اساس این مزیت‌ها، پژوهشگر نوشتار پیش روی هم با استفاده از قوم‌نگاری، به بررسی مدرسه آفریقایی پرداخته و ضمن تدریس در یکی از مدارس کشور کتیا، به بررسی زندگی علمی، آموزشی و خوابگاهی افراد این مدرسه و ارتباط آنها با محیط اطراف تحقیق خویش پرداخته است. حضور مستقیم در جامعه مورد نظر و ارتباط دست اول و مستقیم با افراد تحت بررسی، شرایطی را فراهم کرده است که دسترسی به این مزایا، در شرایط عادی و با استفاده از دیگر رویکردهای پژوهش فراهم نیست و صرفاً با استفاده از قوم‌نگاری است که می‌توان به مشاهده و بررسی آنها پرداخت. مثلاً وجود پدیده‌ای ضد اجتماعی همچون روابط نامشروع و از هم گسیخته جنسی، در شهرهای اطراف مدرسه و سر ریز مشکلات آن به مدرسه نور لوری، یکی از این مواردی بود که با مشاهده شرکت‌کننده پژوهشگر مورد کشف قرار گرفت و لایه‌های پنهان آن، همچون کیفیت روابط جنسی آزاد، زندگی خیابانی فرزندان نامشروع پدید آمده حاصل از این روابط، بزهکاری‌ها و جرم‌های صورت گرفته توسط این فرزندان، انتقال آنها به مدرسه و فراهم کردن زمینه تحصیل و اسکان آنها، شرایط آموزشی و چند و چون فراگیری مطالب آموزشی از سوی آنها، مورد بررسی قرار گرفت و ابعاد ناپیدای آن آشکار گردید. این پژوهش، بیانگر این است که قوم‌نگاری می‌تواند به صورتی مطلوب در زمینه‌های آموزشی مورد استفاده قرار گیرد و پدیده‌ها و اموری را پیش روی پژوهشگر قرار دهد که در سایر رویکردهای و روش‌های پژوهشی امکان بررسی عمیق آنها وجود ندارد. علاوه بر این، بسیاری از مشکلات آموزشی همچون مشکلات ارتباطی معلم و دانش آموز، عوامل زیرساز آن، کاستی‌های روش‌های تدریس و یادگیری، نقش مشکلات خانوادگی بر جو مدرسه و عدم علاقه دانش آموزان به امور جاری در کلاس‌های درس و بسیاری دیگر از موضوعات آموزشی، تنها بخشی از موضوعاتی هستند که با استفاده از قوم‌نگاری امکان بررسی دست اول و ناب آنها فراهم می‌شود و می‌توان با علت‌یابی و آسیب‌شناسی دقیق آنها، در گام بعدی به ارائه راه حل برای آنها پرداخت.

منابع

- ابراهیم زاده، عیسی، ۱۳۹۰، *فلسفه تربیت*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- ایمانی، محمد تقی، ۱۳۸۱، «تحقیق قوم نگاری در رویکردهای کمی و کیفی تحقیق»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، تبریز، ۴۵ (۱۸۳-۱۸۴)، ص ۳۷-۶۲
- تبریزی، جعفر صادق، ۱۳۹۰، «پژوهش های کیفی در آموزش»، *پژوهش در آموزش علوم پزشکی*، ۳ (۱)، ص ۵۴-۵۹.
- خنیفر، حسین. مسلمی، ناهید، ۱۳۹۶، *اصول و مبانی روش های پژوهش کیفی*، تهران: نگاه دانش.
- فاضلی، نعمت الله، طالبیان، حامد، ۱۳۹۱، «مصرف فرهنگی اینترنت و شکل نگرفتن هویت مجازی (مردم نگاری دانشجویان سه دانشکده ارتباطات، معماری و عمران)». *مطالعات فرهنگ، ارتباطات*، ۱۳ (۱۹)، ص، ۵۵-۹۰.
- محسن پور، بهرام، ۱۳۹۳، آموزش و پرورش تطبیقی (رویکرد ها، روش ها و اصول)، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، سمت.
- منادی، مرتضی، ۱۳۸۶، «مردم نگاری»، حوزه و دانشگاه، *روش شناسی علوم انسانی*، ۱۳ (۵۱)، ص ۱۱۱-۱۳۰.
- نادری، احمد، بیات، رضا، ۱۳۹۵، «تحصیل در آن سوی مرزها»: مردم نگاری تردید دانشجویان ایرانی در آلمان. تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۹ (۲)، ص ۱-۲۸.
- نفیسی، نهال، ۱۳۹۰، «مردم نگاری و نیم قرن تغییر و تحول در فرهنگ حرفه ای انسان شناسی»، *پژوهش های انسان شناسی ایران*، ۱ (۱)، ص ۶۱-۷۸.
- Carspecken, P, F, Walford, G (2001). Critical Ethnography and Education. UK: Elsevier Science Ltd.
- Ferna, E, W (1989). Guests of the Sheikh. An ethnography of an Iraqi village. New York: ANCHOR BOOKS.
- Freeman, D (2015). Techniques of happiness. Moving toward and away from the good life in a rural Ethiopian community. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 5 (3): 157-176.
- Given, L. M (2008). The sage encyclopedia of qualitative research methods. Vol 1-2. USA. Sage publication.
- Iteanu, A, Moya, I (2015). Mister D. Radical comparison, values, and ethnographic theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 5 (1): 113-136.
- Lambek, M (2016). On being present to history. Historicity and brigand spirits in Madagascar. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 6 (1): 317-341.
- Malinowski, W (2005). Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Taylor & Francis e-Library.
- Neiburg, F (2016). A true coin of their dreams Imaginary monies in Haiti. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 6 (1): 75-93.
- Nencel, L (2001). Ethnography and prostitution in Peru. London: Pluto Press.
- Pole, C, Morrison, M (2003). Ethnography for Education. London: Open University Press.
- Riles, A (2012). Response, Power and truth in Japanese ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2 (2): 398-401.
- Shimahara, N (2005). Anthroethnography: A Methodological consideration. In: Qualitative Research in Education: Focus and Method. Edited by Robert R Sherman and Rodman B Webb. Taylor and Francis e-Library: pp. 74-87.
- Uzendoski, Michael A. (2012). Beyond orality, Textually, territory, and ontology among Amazonian people. *Ethnographic Theory*. 2 (1): 55-80.
- Woods, P (2005). Educational Ethnography in Britain. In: Qualitative Research in Education: Focus and Method. Edited by Robert R Sherman and Rodman B Webb. Taylor and Francis e-Library: pp. 88-106.
- Woods, P (2005). Inside Schools Ethnography in educational Research. Taylor & Francis e-Library.
- Zheng, T (2009). Ethnographies of prostitution in contemporary china. USA: Palgrave Macmillan

An Inquiry into the Religious Science; an Analysis of the Finding Approach

Mohammad Fooladi / Associate Professor, Sociology Department, IKI.

fooladi@iki.ac.ir

Received: 2019/02/17 - **Accepted:** 2019/05/29

Abstract

The relation between science and religion is still a widely discussed topic, and has a long history in the Islamic civilization. Many theories have been made in the field of the science of religion. One of the coherent theories in this field is the founding approach to the religious science. Analyzing, reviewing and evaluating this theory can contribute to the advancement and development of religious science. Using the critical, descriptive-analytical approach as well as content analysis, this paper reviews this theory, and shows its strengths, weaknesses and failures. The findings show that, the finding approach can be expressed in four theories, the theory of "the encyclopedic approach to religion," "the comprehensive refinement," "the maximum effect of religion on science," and "the excerpting approach of religion". It seems that each of these ideas has failures. But the vital point in the field of the religiousization of science is that, the religiousization is acquiring what has been acquired in some religious sciences, and meaningless in some others. But through reforming the religious foundations and assumptions, expanding the methods and reforming the purposes of science, one can make religious sciences; there is no need for empirical confirmation of assumptions.

Keywords: religion, religious sciences, the finding approach, the encyclopedic approach to religion, the comprehensive refinement, the excerpting approach of religion.

A Review of the Methodological Theory of Popper's falsification and its functioning in the humanities

Hamid, emami far / Ph.D. Student in the Philosophy of the Social Sciences, IKI.

hamidemami95@yahoo.com

Received: 2018/09/13 - **Accepted:** 2019/01/20

Abstract

The falsity from the viewpoint of its followers is not the criterion of meaning or standard of truth, rather, it is the only criterion for separating science from non-science and semiotics. Popper, in the view of falsity with the idea of approaching truth, comes with inductive belief in rationality and scientific progress, and preserves the optimism of modern philosophy for the role of science in society and human history; But he does not consider the empirical basis for scientific theories and introduces the theory as a temporary conjecture that is proposed to solve the problems of previous theories. He considers the function of experience to be in critique and revocation, and emphasizes that experience is not involved in proving or confirming a theory. He not only sees this logic in the current natural sciences, but also sees this method and logic in the theorizing in the social sciences. In this article, we examine the epistemological foundations and the results of Popper's falsification in the natural and social sciences and eventually examine them.

Keywords: Popper, Humanities, Falsifiability, Methodology, Approaching truth.

Differences of the Methodology of Normative and Positive Islamic Economics from Shahid Sadr's Viewpoint

Mohammad Javad Tavakoli / Assistant Professor, IKI.

Tavakoli@iki.ac.ir

Received: 2019/02/17 - **Accepted:** 2019/05/29

Abstract

Muslim scholars typically distinguish between normative and positive economics. Such a distinction has been a source for discussions on the meaning of these two concepts and the method of producing and testing them. The current paper deals with the question that whether the difference in the content of normative and positive economics could differentiate their methodology? According to the hypothesis of the paper, each of normative and positive Islamic economics has their own method for building theories. Such a conjecture is mainly based on the definition of Shahid Sadr of Normative and positive Islamic economics and their relationship. The findings of the paper, which is based on an analytical approach, show that theories of normative Islamic economics are discovered by using direct Ijtihad from Islamic sources or by using "the discovery methodology". In contrast, the theories of positive Islamic economics are produced by the aid of deduction, induction and hypothetico-deduction. There is, of course, a methodological convergence between positive and normative economics. Since the findings of normative Islamic economics especially those about the ideal structure of Islamic economy are used as some assumption in positive Islamic economics, the methodology of positive Islamic economics is not totally distinct from the methodology of normative Islamic economics.

KeyWords: Islamic Economics, Normative Islamic economics, Positive Islamic Economics, Methodology.

Challenges of the Theoretical Framework in Islamic Economics

Sajjad Seyflou / Ph.D. in International Contracts Management, Imam Sadiq University, seiflou@isu.ac.ir

Received: 2018/12/29 - **Accepted:** 2019/05/19

Abstract

What distinguishes scientific theory from other methods of acquiring knowledge is the application of a scientific method for acquiring knowledge. The theoretical framework is one of the most important components of a scientific research. In Islamic economics, there is almost no general accepted theoretical framework. Using the conventional economics frameworks, due to the lack of a theoretical framework in Islamic economics, is playing a game on the ground of conventional economics. While explaining the method of research in conventional sciences and expressing the position of its theoretical framework, a challenge that has hindered the transformation of the Islamic economy into a discipline and scientific paradigm has been studied in this paper. For the empirical test, two journals "Islamic Economics" and "Islamic Economic Studies" have been selected. Although the case study of the 62 articles in these two journals does not explicitly endorse our hypothesis i.e. the lack of theoretical frameworks in the research of Islamic economics, it shows the fundamental shortcomings in applying the theoretical framework in research on the Islamic economy. Less than a quarter of the articles with a theoretical framework were based on Islamic theoretical frameworks.

Keywords: research methodology, theoretical framework, Islamic economics, case study, scientific paradigm.

The Fundamental Methodology of the Theory of Existentialist Situational Ethics, and Analysis of its Foundations from the Islamic Point of View

Amin Moazami Goodarzi / Ph.D. Student in the Philosophy of the Social Sciences

aminmoazami242@yahoo.com

Received: 2018/12/29 - **Accepted:** 2019/05/19

Abstract

One of the essential prerequisites for the production of Islamic humanities is the fundamental methodology of existing theories in the field of human sciences; because, according to the philosophers of the humanities, the philosophical foundations of the theorist of the humanities have a fundamental influence on the formation of his ideas, and will be the basis of his ideas. Since most of the existing theories in the humanities are formed in the context of non-Islamic foundations, it is necessary to explain the formation of these ideas and their critique from the Islamic point of view by the methodological knowledge, to provide the conditions for the production of Islamic theological sciences by rejecting false ideas and answering the questions, based on the Islamic sources. Using a descriptive-analytical method, this paper analyzes the fundamental methodology of the theory of existentialist situational ethics, which originates primarily from the philosophical foundations of Sartre. Then, using an analytical-critical method, it analyzes the philosophical foundations of this theory from the Islamic point of view. The findings show that, this theory is incorrect from the Islamic point of view, and by presenting the questions of this theory to Islamic thought, we will get an alternative theory in the field of ethics.

Keywords: the fundamental methodology, Jean-Paul Sartre, the theory of situational ethics, freedom and existentialism.

Abstracts

Educational Ethnology Methodology Based on the Experiences of the Noor School in the Village of Uriri, Kenya

Seyfullah Fazlullahi Qumshi / Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Qom, Islamic Azad University. fazlollahigh@qom-iau.ac.ir

Mahdi Yousefi / Department of Educational Sciences, Qom, Islamic Azad University, Qom.

Mahdi.u@gmail.com

Received: 2018/10/07 - **Accepted:** 2019/01/22

Abstract

Ethnography is one of the qualitative researches that have gained popularity over the past years, and due to the profound and extensive information that it provides about its case study, this method has been used in various fields of human researches, such as social, religious, educational, cultural studies, cultural pathologies and etc. This impact is to the extent that, some scholars have called ethnography as an equation for a qualitative research approach. Such a qualitative research, which is based on a close relationship with the research environment, can provide a comprehensive overview of the case study, and reveal the hidden and uncovered layers. Using ethnographic methodology, researchers examined classrooms, teachers and students of one of the elementary schools in Uriri, a village in Kenya. The findings show that, elementary schools in Kenya are based on a close relationship between teacher and student, but without modern media tools. Meanwhile, the school and its governing cultures are heavily influenced by the social and cultural context of society to the extent that, the wealth, poverty, problems, delinquency, crime, willingness or unwillingness towards the school, affect the school, the culture of learning and the relationship of students with their teachers.

Keywords: ethnography, teacher, student, Noor school, Uriri village, Kenya.

Table of Contents

An Inquiry into the Religious Science; an Analysis of the Finding Approach /Mohammad Fooladi	5
A Review of the Methodological Theory of Popper's falsification and its functioning in the humanities /Hamid, emami far	29
Differences of the Methodology of Normative and Positive Islamic Economics from Shahid Sadr's Viewpoint / Mohammad Javad Tavakoli.....	49
Challenges of the Theoretical Framework in Islamic Economics / Sajjad Seyfluo.....	69
The Fundamental Methodology of the Theory of Existentialist Situational Ethics, and Analysis of its Foundations from the Islamic Point of View / Amin Moazami Goodarzi.....	85
Educational Ethnology Methodology Based on the Experiences of the Noor School in the Village of Uriri, Kenya / Seyfullah Fazlullahi Qumshi/ Mahdi Yousefi.....	107

In the Name of Allah

Ayare Pazhuhesh Dar Olum Ensani

An Academic Semiannual on Research

Vol.7, No 2.

Fall & Winter 2016 -17

A Publication by Imam Khomeini Institute for Education and Research

Editor & Editor in Chief: *Ahmad Husein Sharifi*

Editor Deputy: *Morteza Sane'i*

Coordinator: *Hamid Khani*

Publication: *Hamid Khani*

Editorial Board:

Hosein Bostan (Najafi): Assistant professor, Hawzah and University Research Center

Mahmud Rajabi: Professor IKI

Syyed Hosein Sharaf al-din: Associate Professor, IKI

Ahmad Husein Sharifi: Associate Assistant Professor IKI

Mohammad Fath Ali-Khani: Assistant Professor at the Research Institute of Hawzah and University

Seyfullah Fazlallahi Qamshi: Assistant Professor Qom Islamic Azad Uni

Nematollah Karamollahi: Associate professor Baqir Al-'Olum University

Address:

IKI

Amin Blvd., Jumhuri Islami Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113471

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
